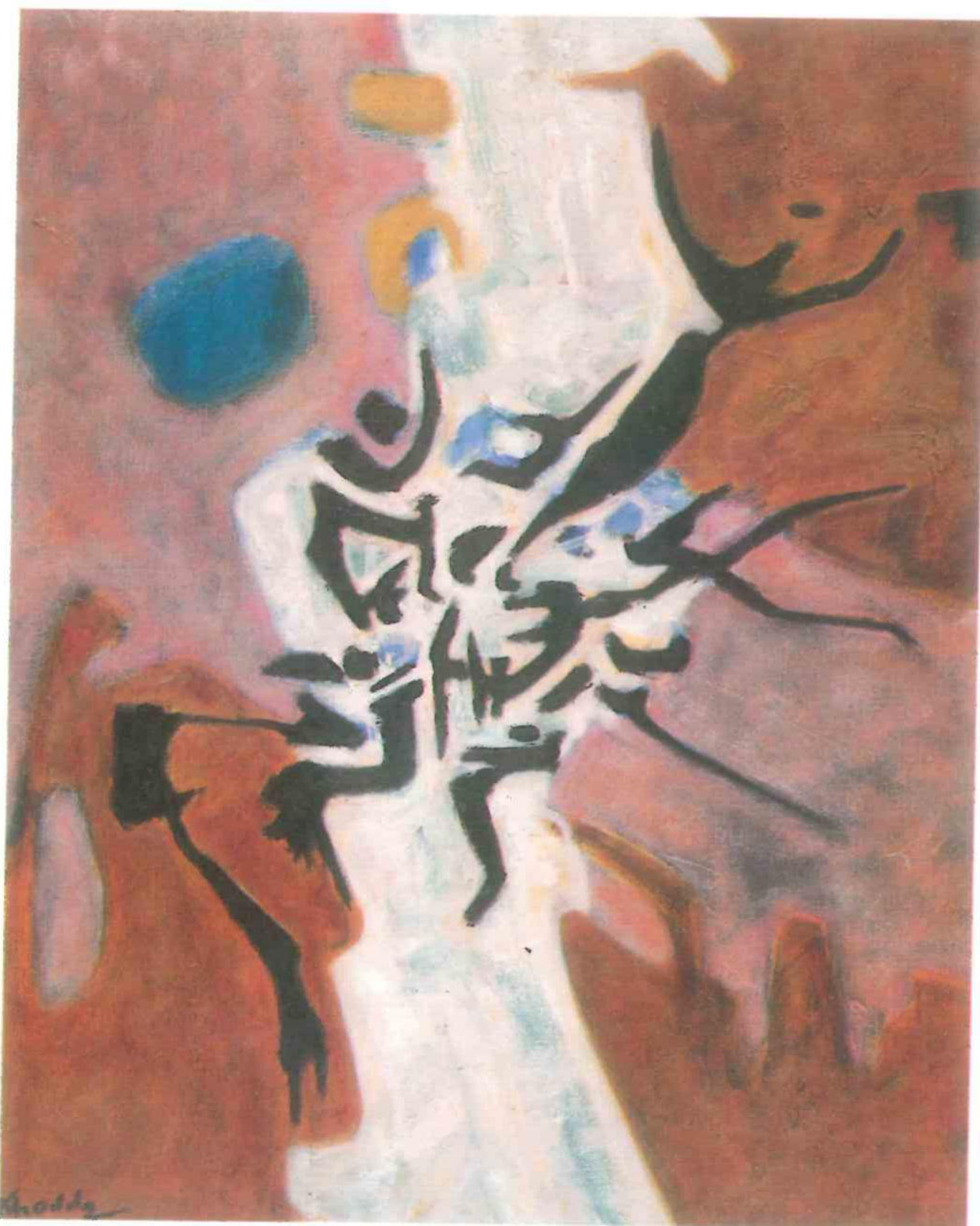
lahouari addi

les mutations de la société algérienne

famille et lien social dans l'algérie contemporaine



éditions la découverte
textes à l'appui / série sociologie

الهواري عدي

تحولات المجتمع الجزائري

العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة

ترجمة: ميلود طواهري

أستاذ علم الاجتماع بجامعة تلمسان

منشورات La Découverte

باريس 1999



التعريف بالمؤلف:

الهواري عدي عالم اجتماع جزائري من مواليد سنة 1949 بمدينة وهران، تحصل على شهادة الليسانس في علم الاجتماع وفي الاقتصاد سنة 1973 بجامعة وهران، ثم على دبلوم الدراسات المعمقة في الاقتصاد من جامعة قرونوبل (Grenoble) الفرنسية سنة 1974. وفي سنة 1987 ناقش أطروحته للدكتوراه في علم الاجتماع بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس (EHESS) عن موضوع الدولة والسلطة في مجتمعات العالم الثالث: حالة الجزائر.

شغل بين 1981 و1983 منصب مدير معهد العلوم الاجتماعية بجامعة وهران، ليُنتدب بعدها إلى غاية 1986 لدى مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس. عمل أستاذا زائرا في جامعة برينستون (و. م. أ) سنة 1991 ثم أستاذا مشاركا بمعهد الدراسات السياسية بـ ليون الفرنسية (IEP-Lyon) بدءً من سنة 1994. استمر في التدريس والبحث هناك إلى أن أصبح أستاذ دائما بدءا من سنة 1998. خلال الموسمين الجامعيين، 1996 و1997، عمل كأستاذ زائر بجامعة يوتا الأمريكية وأصبح عضوا في معهد الدراسات المتقدمة التابع لجامعة برنستون بدء من 2002.

نشر العديد من المقالات في مجلات علمية محكّمة وله العديد من المؤلفات والكتب الصادرة عن دور نشر وطنية وعالمية، باللغتين الفرنسية والانجليزية، نذكر منها:

De l’Algérie précoloniale a l’Algérie coloniale, ENAL, Alger, 1985.

L’Impasse du populisme, ENAL, Alger, 1990.

Etat et pouvoir : approche méthodologique et sociologique, OPU, Alger, 1990.

L’Algérie et la démocratie : pouvoir et crise du politique dans l’Algérie contemporaine, Editions La découverte, Paris, 1994.

Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : me paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Editions La Découverte, Paris, 2002.

Deux anthropologues au Maghreb : Ernest Gellner et Clifford Geertz, Editions des archives contemporaines, Paris, 2013.

Algérie, chroniques d’une expérience postcoloniale de modernisation, Editions Barzakh, Alger, 2012.

Le nationalisme arabe radical et l’Islam politique, produits contradictoires de la modernité, Editions Barzakh, Alger, 2017.

Radical Arab Nationalism and Political Islam, Georgetown University Press, 2017.

فهرس

مدخل 6

1. استمرار وتغيّير الثقافة البتراركية 9

المخيال البتراركي 10

((اختلال)) المجتمع والطبيعة 13

سرية الهوية في الوسط الحضري ضد النظام العائلي 16

العائلة والمجتمع 20

موضوع للتحديد والفهم والنقد 23

I. الرابط الاجتماعي في المجال العائلي

2. العائلة الموسّعة كأثر للتحول السوسيولوجي 29

من العائلة البتراركية إلى العائلة الموسّعة 30

العائلة المركبة والشبكة العائلية 36

3. النزاعات العائلية والهوية النسائية 43

العائلة الموسعة : مجموعة اجتماعية تنازعية بنائيا 43

الختنة والكَنّة : تنافس وتكامل المكانة 48

قانون الأسرة والطلاق 52

4. الثقافة البتراركية والاستراتيجيات الزواجية 56

استراتيجية الأم في زواج ابنها 56

التحوّل الزواجي 59

التفاوت البنيوي في المصاهرة الزواجية 63

الاختلاف بين الاحتفال بزفاف البنت والاحتفال بزفاف الولد 65

الزواج الأباعدي المفروض 69

5. المرأة فاعل اجتماعي 74

الأدوار النزاعية عند المرأة الجزائرية 74

التطور الاجتماعي واستراتيجية الفاعلين 78

المركزية الثقافية والنزعة الوضعية السوسيولوجية 82

II. الرابط الاجتماعي في المجال الجماعي

6. مكانة العمل النسائي المأجور	**89**
العمل النسائي المأجور	**89**
العمل النسائي والشرف الذكوري	**93**
تمايز النساء من خلال العمل	**96**
حال الشابة العازبة	**100**
7. العائلة والدولة والنظام الأخلاقي	**104**
ارتداء الحجاب	**104**
أخلقة الشارع	**109**
الضبط الدولتي في وجه "البرج المنزلي"	**114**
8. الدينامية الاجتماعية للزبونية	**119**
علاقات السوق والزبونية	**120**
الزبونية في المؤسسات الاقتصادية والإدارة	**124**
المجتمع المركب	**128**
أولاد الحرام وأولاد الحلال	**132**
9. أزمة الرابط الاجتماعي	**136**
الطوائف المحلية والمجتمع الشامل	**137**
النقد والدولة عمودين أساسيان للرابط الاجتماعي	**139**
الأمّة، العسكر، والمجال العام	**143**
الجزائر عائلة وطنية موسّعة؟	**148**
خاتمـــــــــــة	**152**
اضطهاد المرأة	**152**
قانون الأسرة، المجال الخاص، والمواطنة	**154**
تناقضات الإسلاميين	**156**
أزمة المركزية الثقافية وغياب المعنى	**159**

((ينبغي أن تتأسس مواضيع الفكر التي يبنيها الباحث في العلوم الاجتماعية قصد إدراك الواقع الاجتماعي على ما لدى للناس الذين يعيشون يوميًا في العالم الاجتماعي من حِسّ مشترك، على هذا النحو تكون بناءات العلوم الاجتماعية، إن أمكن القول؛ بناءات يصنعها الفاعلون في الساحة الاجتماعية، ولذا ينبغي للباحث ملاحظة سلوكياتهم وتفسيرها حسب القواعد الإجرائية المتّبعة في عِلمِه))

Alfred Schutz, *Le chercheur et le quotidien*, Méridiens- Klincksieck, Paris, 1994, p. 79.

مدخـــــــل

لقد اهتزّ الرأي العام الدولي بالعنف الذي مزّق الجزائر بدءا من 1992 بحجمه ومدّته، في بلد كان غداة استقلاله يَعِد بتحرُر سكانه الذين حرمهم الاستعمار لمدة تجاوزت القرن من الزمن بالتخلص من التبعية ثم الارتقاء به. وفي هذا قول بأن جبهة التحرير الوطني ذلك الحزب الذي أطّر السكان خلال حرب التحرير كان يمثّل برنامجًا ورمزاً تعدّت سمعته الحدود الوطنية؛ لكنها سمعة تلاعب المسيّرون بها فحجبت الأزمة الاجتماعية التي لاحت في الأفق والمتفاقمة بفعل التحوّلات العميقة التي شهدها المجتمع.

باستثناء بعض الأعمال، اهتم الإنتاج الجامعي الذي تطرق للجزائر، خاصة السوسيولوجي منه في سنوات الستينيات والسبعينيات كثيرا بالأيديولوجيات والنخب والمشاريع المؤسساتية وخطابات الدولة وغيرها، بما يفوق ما خُصِص للممارسات الاجتماعية، التي يمكن ملاحظتها في أماكن العمل، وبين الجيران، أو في العائلات، وهي ممارسات أظهرت منذ ذلك الحين أن الرابط الاجتماعي مشحون بتنازعية (conflictualité) ودينامية عنف لم يعرف النظام كيف يُخمد فتيلها، منعته من ذلك نخب تهتم أكثر برقيها الاجتماعي من اهتمامها بالسكان الذين انقطعت عنهم.

يأتي هذا الكتاب كمحاولة لتفسير الأسباب العميقة للأزمة العنيفة التي هزّت الجزائر الحديثة، أسباب يجب البحث عنها في التمثلات الثقافية الخاصة بالمجتمع الجزائري المتميزة بتقديس الدائرة المنزلية، وانعدام الثّقة حيال كل ما هو خارجي عن حيزها، ذلك أن المجموعة العائلية لديها من الأهمية في نظر أفرادها ما يجعل النسق الاجتماعي وكأنه تجاور عائلات، فلم تفلح الدولة في إيجاد مجال عام لها حيث يشعر الفرد بالأمن.

لهذا السبب تحتل الدائرة ألمنزلية مكانا هاما في الديناميات التي تهيكل النسق برمته، والتي ينبع جزؤها الأكبر من التمثلات النَسَبية وليس من التقسيم الاجتماعي للعمل، أو من المجال العام بشكل أوسع. يعود ذلك، مع وجود طموح قوي إلى مثل هذا المجال، ربما إلى أنّ بعض المجموعات التي أرادته أن يندرج في امتداد سلسلة النَسب (la généalogie) و شبكات الأهل والقربى الحقيقية أو الخيالية.

وعليه، تقول إحدى فرضيات هذا الكتاب أن المجال العام الخاضع لتبعية الدائرة المنزلية لا زال في طور التأسيس كامتداد لها، يضم أفراد تعوَّدوا على علاقات اجتماعية تستمد مشروعيتها من قرابة الدم القريبة أو البعيدة، الحقيقية أو المفترضة؛ ومن ثمّ أيضا تنبع تلك التناقضات، والصراعات، والمقاوَمات التي تتجلى في هذا **الانتقال من دائرة المنزل إلى دائرة الوطن**، إذ بوجودهم في هذه التحولات التي لا يدركون دلالاتها، ينبغي للأفراد إبداع أشكال جديدة من المؤانسة.

مع كلّ ذلك ليست الأطر الاجتماعية التي نجدها على مستوى العائلة ومستوى الجماعة الوطنية، بالمتصلبة ولا متبلورة نهائيا، ففيما وراء التناقضات المتفاقمة بفعل ديناميية التغيّر الاجتماعي، تتأكد الرغبة في تجاوز النظام العائلي لتأسيس مجال عام بحيث يجنح الرابط الاجتماعي إلى السِّلم: فما يتخلل المجتمع الجزائري، في أبنيته وتمثلاته، هو البحث على نظام اجتماعي حيث يحس الأفراد، من مجموعات عائلية مختلفة، بارتباط بعضهم ببعض في مؤانسة تتجاوز آفاق النَّسب.

إنّ أهم ما يبرز من حوصلة لثلاثة عقود من الاستقلال (1960—1980م) هو إخفاق في الوصول إلى الاندماج الاجتماعي، الذي تحقق بفضل التمثلات الثقافية المستمدة من ميثولوجيا الأنساب يدعمها في ذلك تاريخ تبجيلي لحرب التحرير المتغني بمجد الشهداء الذين تُلحِّم دماؤهم الوحدة الوطنية. لكن المجتمعات كلها تعرف تنازعية مرتفعة جدّا يجعل توقيف مفعولها بالتمثلات والخرافات وحدها أمرا مستحيلا. لأنه من وجهة النظر السوسيولوجية لا تنطبق كلمة مجتمع على الجزائر، التي تظهر بالأحرى كما سنتعرض لذلك لاحقا، كمجموعة سياسية تشكِّلها مجموعات عائلية مترابطة فيما بينها بالتضامن الآلي، بالمعنى الذي يعطيه دوركايم لهذا المصطلح.

إنّ المجتمع ظاهرة تاريخية حديثة تتميز أساسا بوجود مجال عام حيث يخضع الرابط بين الأفراد لقانون الدّولة خلّاقة القاعدة القانونية، متباين عن الجماعة التقليدية – مجموعة من المجموعات العائلية حيث يشكّل المجال العام امتدادا للمجال المنزلي. تجد الجزائر نفسها في خضم هذا التحول السوسيولوجي حيث لم يعد الفرد يريد التكنه بقرابته فقط، بل يسعي إلى بناء مجال اجتماعي خارج المجموعة العائلية، غير أنه لا زال في جهة أخرى يحمل اعتيادا طائفيا.

لكن لا تشكّل الدوافع الذاتية المتمثلة في تلك الرغبة في بناء مجتمع أساس هذا البحث؛ إنما عجز الجزائر في ظل التحولات الاجتماعية التي تعيشها المجموعة العائلية اليوم على التكفل بالفرد كما كانت تفعل في الماضي، إذ خلقت الظروف التاريخية الحاجة إلى مجتمع، وعليه فالسؤال المطروح هو معرفة ما إذا كانت التمثلات الثقافية تسمح بتلبية هذه الحاجة. ذلك هو التساؤل المطروح في هذا الكتاب من

خلال إشكاليات سوسيولوجيا العائلة السوسيولوجيا السياسية الأنثروبولوجيا على اعتبار أن رهان الصراعات الاجتماعية والسياسية التي أفضت إلى العنف هو تأسيس رابط اجتماعي فيما وراء مجموعة القرابة والكشف عن سبب إخفاق السلطة المنبثقة عن الاستقلال في تحقيق هذا التطلع والذي سيحاول التيار الإسلاماوي تجسيده استنادا إلى الدين.

تشكّلت الفصول الأساسية لهذا الكتاب من خلال المداخلات التي ألقيناها في إطار تدريس طلبة ديبلوم الدراسات المعمقة بمعهد الدراسات السياسية في مدينة ليون بفرنسا، بمناسبة الملتقى الموسوم الأنثروبولوجيا السياسية للعالم العربي الإسلامي، الذي نُظِّم بالاشتراك مع دار المشرق (la Maison de l'Orient)، في امتداد المواضيع البحثية لمجموعة GREMMO التي أنتسب إليها.

نشّطت هذا الملتقى (1995-1997م) بصفتي أستاذاً مشاركاً استجابة لدعوة جورج ميتان (Georges Mutin)، حين كان مديرا لمعهد الدراسات السياسية، وهذه فرصة أغتنمها لأعبِّر له عن امتناني، وكذلك لصديقي وزميلي شريف فرجاني، لما له من حسّ التضامن بين الجامعيين. كما أشكر أيضا طلبة دفعات 1995، 1996، 1997، الذين أسهموا في هذه المباحث الخاصة حول البنية العائلية والرابط الاجتماعي في الجزائر بعروضهم ومناقشاتهم.كما أوجِّه عرفاني إلى إليزابت لونغناس (Elisabeth Longuenesse) لمشاركتها الفعّالة في هذا الملتقى، موسِّعة النقاش إلى خارج المغرب العربي انطلاقاً من تجربتها حول مصر. عبَّر فرنسوا ديبيه (François Dubet) عن صداقته لي بقراءة نسخ سابقة لبعض الفصول وأنا ممتن له لملاحظاته.

من جهة أخرى كانت لي فرصة استعمال أجزاء من هذا الكتاب في دروسي في جامعة سالت لايك سيتي بولاية يوتا (Salt Lake City , Utah) حيث دعاني، في عام 1990م بيتر ستوغليه (Peter Stugleh)، رئيس دائرة الدراسات حول الشرق الأوسط الذي أسدي له جزيل الشكر.

ختاما أتوجه بالشكر إلى زملائي في CERIEP، الذين احتضنوني في فرقتهم البحثية ووفروا لي كل الظروف المادية والمعنوية من أجل كتابة وإصدار هذا المؤلف.

1. استمرار وتغيّر الثقافة البتراركية

كلما تعلق الأمر بالمجتمع العربي وبعلاقات النساء بالرجال، يميل الإدراك الشائع، على الأقل في وسائل الإعلام الفرنسية بل والأوربية، إلى اعتبار الإسلام عاملاً محدداً في بنية الرابط الاجتماعي، محمّلاً إياه تمثلات ثقافية ليست في صالح النّساء. من هنا يُفسَّر اضطهادهنّ والعنف السياسي وغياب التسامح وغير ذلك بنفس العنصر التحليلي ألا وهو الإسلام؛ أحيانا تدعَمُ هذا التصور الحاضر بقوة في وسائل الإعلام أعمال تدّعي الأكاديمية، حيث يُدرَس المجتمع العربي من خلال نصوص كتبها مفكرون مسلمون منذ خمسة أو عشرة قرون. ينحصر هذا النوع من الدارسين في النصوص، يغذون النزعة الاستشراقية الموجهة للجمهور العريض، بناءا على افتراض مسبق يقول بإمكانية قراءة المجتمعات من خلال نصوص كُتاب يُعتقد أنهم لازالوا يؤثرون على الرجل العادي في المغرب العربي وفي مصر، فهذه النصوص الشرعية (canoniques) قد يذهب مدى تأثيرها حتى في الرابط العائلي، المُكيَّف نهائياً ببعض سور القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية.

لكن، كما يستحيل تحليل المجتمع الأوربي من خلال مؤلف سان توما الاكوني (Saint Thomas d'Aquin)، كذلك تستحيل دراسة المجتمع الجزائري من خلال ما ألفه ابن تيمية، الذي كان مجهولا إلى حين جعل منه الإستشراق الموجه للجمهور العريض مرجعية تحليلية لا يمكن تجاهلها في المعالجة الإعلامية للنزعات السياسية الحالية في مصر، والجزائر وغيرها. يركّز ذلك المستشرق الذي يكتب للجمهور العريض والمطلوب كثيرا في وسائل الإعلام، أساسا على النصوص، متناسياً المجتمع، تلك المجموعة المفعمة بالحياة، المتكوِّنة من رجال ونساء، بماضيهم الفردي والجماعي، وتاريخ أنتجهم فطبعوه. رافضا المطامع السوسيوأنثروبولوجية القائمة على النصوص وحدها، يتخذ هذا الكتاب كموضوع، دراسة الديناميات الاجتماعية العاملة في المجتمع الجزائري انطلاقاً من الأبنية العائلية، مقدما الرابط الاجتماعي في أبعاده الثلاث الثقافية، والاقتصادية، والسياسية.

يدرس هذا الكتاب المجتمع الجزائري مبرزا آلية هذه الدينامية الاجتماعية من الداخل انطلاقا من العائلة، وتطورها، متَتبِعا أشكالها وتناقضاتها خاصة تلك التي يحملها أفرادها الذين تتجسد فيهم **الثقافة البتراركية**، تارة مستسلمين لها وتارة محرِّكين إياها. والواقع أن هذا العمل ما هو إلا مدخل، من حيث أنه يُعنى بمبحث شامل يتمثل في النسق الاجتماعي الجزائري في الوسط الحضري الذي نلاحظه انطلاقا من العائلة - مفهوم توليدي- باعتبارها الحامل للرابط الاجتماعي. يتميّز مثل هذا المبحث بطابع العمومية ذلك أنه لا يوجد نوع واحد من العائلة ولكن عائلات كثيرة بمسارات مختلفة، يجب كتابة سِيرِها ومقارنتها بواسطة المسح الإحصائي، واستمارة المسح الميداني، والمقابلات الميدانية لإعادة وصف الدينامية الاجتماعية وتقدير تأثير العوامل مثل المكانة الاجتماعية، ومستوى التكوين في

الأشكال التي اتخذتها هذه العائلات. فموضوع هذا العمل إذن هو البحث في أساس هيكلة النسق الاجتماعي انطلاقاً من الطور الأول للرابط الاجتماعي مركِّزاً على الثقافة البتراركية باعتبارها مجموعة قيم يُعبَّر عنها من خلال السلوكات، والمواقف، وتطلعات الفاعلين الذين يتعرفون فيها عن ذواتهم. سأقف إذن عند هذه الثقافة، التي تتم بفضلها تنشئة الأفراد في مجالاتهم العائلية، والمتواجدة أيضا في الممارسات الاجتماعية وفي الحقلين الاجتماعي والاقتصادي.

المخيال البتراركي

إذا اقتضى الأمر تقديم تلخيص تحليلي سوسيولوجي حول الجزائر المعاصرة ، فإنّني سأستعمل أربع كلمات وهي **استمرار** و**تغيّير الثقافة البتراركية**. في مواقف الأفراد، وفي الأدوار الجديدة التي اقتحموها والمكانات التي استأثروا بها، ورغم التحولات السوسيولوجية بعد الاستقلال، لا زالت الثقافة البتراركية حاضرة برمزية أكبر من أي وقت مضى في مرجعيتها للأنساب، والشرف (النيف)، والحرمة، وفي تقديسها للمجال المنزلي الذي تصوِّره كنموذج مثالي للمؤانسة، لكنها في الوقت ذاته، لم تعد هذه الثقافة البتراركية المستعملة على صورتها الأصلية، ولا غاية في حد ذاتها. إنّ أكثر التغيّرات تأثيرا هي تربع الأم على عرش العائلة وذلك على حساب الأب في التسيير اليومي واتخاذ القرارات الهامة: الزواج، الطلاق، الحج، شراء التأثيث وما إلى ذلك، ففي العديد من الأفعال، أصبح اتخاذ القرار بيدها. تستمر الثقافة البتراركية ولكن الأدوار تغيّرت، إذ تراجع سلطان الأب واستتب سلطان الأم بفضل المكانة الجديدة التي أدركها الأبناء، مكانة يدعمها دخلهم وقدراتهم على استعمال الشبكات الضرورية للحصول على الخيرات والخدمات التي توزِّعها الدولة أو المقتناة في السوق.

تستمر هذه الثقافة في قلب النظام الاجتماعي الجزائري بأشكال مختلفة، ولكنها في الوقت نفسه ليست برنامجاً تحركه روبوهات، إنما تُأسِّس لمعايير تتكيف وتتغير في التفاعلات التنازعية الحاصلة في الحياة الاجتماعية. ليس هناك من مكان حيث نجد مجتمعا متكون من جماعة من الأفراد تملي عليهم المعايير الثقافية سلوكات على شكل آلية، وإنما هذه القيم مؤوَّلة بطرق متنوعة بالتفاوض حولها بموارد من مستويات مختلفة، وهي بدورها تعتريها تحولات سوسيوتاريخية فتتكيف معها، ذلك أن الثقافة ليست مقولة متصلبة ومحدِّدة. وباعتبارها انجازا إنسانيا، لا يمكن مقاربتها كموضوع عضوي ولا تدرك معقوليتها إلا إذا تم تأويلها في بعدها الرمزي؛ وهي كما يقول كليفورد جيرتس (Clifford Geertz) شبكة من الإشارات من نسج الإنسان، لا تقوم معقوليتها إلا بتأويل سيميائي[1]. فالرابط الاجتماعي باعتباره مُعاشا من خلال مخيال رمزي، ينسج جزءاً منه تلك التمثلات الجماعية للجماعة والمغايرة، ضابطة المؤانسة من خلال الرموز والقوانين والمواقف، وغيرها. من هذا المنظور، يعتبر المجتمع مؤسسة خيالية حيث يتمفصل، كما شرح ذلك كاستريادیس كورنيليوس (C. Castoriadis)

1 . Clifford GEERTZ, *The interpretation of cultures*, Basic Books Publishers, New York , 1974, p. 5.

البعدان السوسيوتاريخي والنفساني[1]. إذا ما تأمّلنا المجتمع الجزائري من نفس المنظور، نجد أن ما يميّز الرابط الاجتماعي بقوة هو ذلك المخيال البتراركي، منتج المعايير، ومؤسس القوانين، والمؤثّر في المواقف الفردية والجماعية. يضع هذا المخيال الفرد في خط سلالي أبوي، تلك السلالة النَّسَبية الجنيالوجية التي تعود إلى العصور الغابرة والمخصّصة لإعادة إنتاجه أبديا، والتي تهيكلها مُسَلَّمة مفادها أن المجتمع مجموعة من الرجال يتبادلون النساء بغية الإنجاب وتوريث أسمائهم وهممهم لفروعهم واستدامة ذكراهم من خلال التقاليد.

إنّ أكثر ما يميِّز الثقافة البتراركية هو التصور السلالي للفرد، تصوّر يجد مكانة في النظام العائلي الذي يعتبر الفرد عضوا في جماعة تقوم إستراتجيتها على إعادة إنتاج ذاتها في احترام شكلي للتقاليد.

يُعرَّف الشخص على أنه ((ابن فلان))، مما يدلُّ على أنه عنصر من الحامل السلالي غير قابل للتفكيك، يرتبط به، وعليه أن يعمل على استمراره وبالتالي يجب توريث رأس المال الموروث أبا عن جد، على اعتبار أن الجسد هبة من الله يجب وضعها في خدمة السلسلة النّسبية التي ينبغي أن لا يتوقف ذكرها، ومن ثمّ تتضح لنا تلك الرقابة الشديدة المضروبة على العلاقة الجنسية، إذ الجنس ليس بملكية خاصة للشخص إنما ملكية للنسب، أولائك الأجداد الذين يفرضون تخصيص استعماله لتوارث ذاكرتهم.

من هذا المنظور يعتبر العقم بؤساً شديداً يمنع الشخص العقيم من الإنجاب والتجمع. وإذ تعتبر المرأة الحامل البيولوجي للنّسب، يُحكَم عليها بالعجز الاجتماعي إن كانت عقيمة (عاقرة)، لأنها لا تؤدي الوظيفة التي طُلبت فيها للزواج. وعقم الرجل هو أيضا أمر مرهوب ولكنه لا يتخذ البعد المأساوي الذي يكتسيه عقم المرأة المرتبطة كلياً بزوجها فيما يخص معاشها، ولذا تجد أكبر هاجس يطاردها هو عدم إنجابها أطفالاً، الذكور خاصة، رجال المستقبل، وذلك لفائدة المجموعة النَّسبية حيث تحتل الزوجة مكانة. بهذا تلبي المرأة ذلك العقد الضمني، فتكون معززة لا كزوجة وإنما كأم فلان.

يبجل تمثل صلة الرحم من طرف الذكور القيم البتراركية المحدِّدَة للشرف باعتباره سمة من سمات الرجولة، وتجد هذه الروح الجماعية في الدّين خطاباً يمدها بالمشروعية، يسمح لها بإعادة إنتاجها وتوريثها عبر التربية القرآنية. وإن وجدت قراءات قرآنية أخرى ممكنة، يجند الرابط الاجتماعي المرّكز على القرابة من نسب الأب المقدسَ لتسويغه ومقاومة التغيّير، فتحافظ هذه الروح مدعومة بالثقافة الدينية على وحدة المجموعة رافضة التفرد بالنسبة للأسلاف، والنّسب، والقانون الوضعي، فلا تقبل إلا بالشريعة، على الأقل فيما يخص قانون الأحوال الشخصية (طلاق، ميراث وغيره). هذا التمثل للقانون الديني في التقليد القانوني هو ما نجده في تلك التقاليد التي لا تحتفظ من القرآن إلا بما يدعم الثقافة البتراركية ويُخضع الفرد للمجموعة. ومع ذلك يمكننا أن نتصور قانونا من وحي ثقافة مسلمة

1 . Cornelius CASTORIADIS, *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

تركّز على مفهوم الذات القانونية (sujet de droit) ، يحرر الفرد من وطأة المجموعة، لكن ذلك ليس من قبيل الممكن ما لم تتطور العقليات وتتغير تمثلات النظام الرمزي؛ ذلك أن المرجعية إلى المعايير الدينية في المجال المنزلي تعمل على استمرار الثقافة البتراركية بتقديسها للحيلولة دون تشكُّل دائرة خاصة منظمة حول الفرد باعتباره مقولة قانونية مستقلة.

وبالتالي يكون التشنج هو النتيجة المنطقية للتطلع إلى استقلالية فردية متجذرة بما يكفي وقادرة على إحداث التغيّير، الذي يُدرك على أنه خطر على الثقافة البتريكالية.

الواقع أن رفض القانون الوضعي، قانون الدولة الخاص بالأحوال الشخصية، هو رفض تصور الذات كمجتمع مكوَّن من أفراد لا تجمعهم رابطة الدم، وكأن المجتمع يتصور ذاته كمعطى طبيعي يرفض تأسيس رابط اجتماعي لا يسوده البيولوجي. والواقع أيضا في الممارسة أن المجتمع يتكوّن من أفراد مستقلين سوسيولوجياً عن الارتباطات الطائفية طالما أن العائلة البتراركية لم تعد موجودة، نهاك عن القبيلة؛ لكن لا زالت تمثلات الثقافية للبتراركية حيّة بحيث تلجأ التضامنات المحلية، إذا ما اقتضت الضرورة، إلى مجوعة الأهل والقربى القريبة والبعيدة للتعبير عن ذاتها، فالمرجعية للجَدِّ المشترك –وإن كانت في حالات عديدة مصطنعة تحرِّكها أغراض فردية- تبقى دائما موجِهة، تفرز أثارا على المنظومة السياسية ليست بالهينة. وباعتباره مستقل سوسيولوجيا، لا يتصور الفرد ذاته حرا تجاه التمثلات الرمزية ولا تجاه عائلته وقرابته الموسعة (أعمامه، عماته، أبناء العم، أبناء الأخ وأبناء الأخت، الأصهار وغيرهم) معتقدا أنّ للإخوة و أبناء العم حقوقا عليه وله واجبات تجاههم؛ تمتحن المعاملة النقدية والعمل المأجور هذا الوعي وتلك الواجبات المتبادلة، ذلك ما يُفسِّر الاستحضار المتجدد للدّين الذي يضفي عليها طابعا أخلاقيا ملزما.

يكون اللجوء إلى الإسلام، ليس كدين، وإنما كأداة ضغط سياسية، ورقابة اجتماعية على سلوك الجميع، إذ يرجع الأفراد في علاقاتهم الخاصة إلى الإسلام على المستوى الاجتماعي، ليس هذا وحسب ولكن أيضا على المستوى السياسي، من طرف مجموعات تدافع عن مشروعها الجماعي، لكن هذه المرجعية للإسلام تتسم كلها بالزمنية تفيد في التفاعلات الفردية لتسويغ مصالح خاصة: مصالح الأب أمام أبنائه، ومصالح الأم أمام زوجها، ومصالح الزوج في وجه زوجته، وغيرها) حيث يدافع كل فاعل عن مصالحه بقول: ((إن الله لم يقل هذا)) مؤوِّلا قول الله حسب ما تقتضيه مصلحته الخاصة. على المستوى السياسي، يرجع الفاعلون الجماعيون – الدّولة، الجمعيات وغيرها- إلى الإسلام لتعظيم تأثيرهم على التنظيم المدنَّس للمدينة، وبالنتيجة، يشكل الخطاب الديني، في الدائرة الخاصة والعامة، عنصرا يضفي المشروعية على مصالح الفاعلين في علاقاتهم التنازعية، فالغاية من اللجوء للمقدَّس ليست سماوية ولكنه وسيلة لتحقيق مآرب زمنية بالنسبة لحاجات المجموعات، وليس من المبالغة القول بأن المقدَّس في هذه الحالة خاضع للمدنَّس الذي يخدم مصالحه. وإجمالا نقول أن المبالغة في

تسييس الإسلام ما هي إلا محاولة لتقديس الرابط الاجتماعي الطائفي المهدَّد بالتحولات السوسيولوجية التي تريد تجريده من أواصر الدم والنسب.

تشكل الثقافة البتريكالية تلك المصفوفة المرجعية التي يُستقى منها المعنى الذي ينظم الرابط الاجتماعي، لكنها مصفوفة مفترضة لا تتطابق بدقة مع العلاقات الاجتماعية حيثما كان، ذلك أن العلاقات أب/ابن، زوج/زوجة، أب/بنت وغيرها تغيرت في كل مكان نظرا للتحولات التي اعترت المجموعات الاجتماعية، فبعدما انهارت القبيلة والعائلة البتراركية إبان الدوامة الاستعمارية والنزوح الريفي ومبادلة السوق المعممة، عادت لتتجسّد من جديد في ذاكرة انتقائية بالضرورة عند أفراد شتات، لكنهم يحلمون ويأسطِرون النظام القبلي الذي لم يشهدوه أبدا. لم تعد البنيات القديمة موجودة، لكن التمثلات الثقافية التي كانت تتمفصل معها لم تختف كلية، وبالتالي عاشت الجزائر مسار تحديث على نمط ازدواجي: يقاوم كل واحد من أجل البقاء ويعيش من جهة أخرى في المخيال، جاعلا من الماضي الذي لم يعشه الفاعل مثل من المُثل، فيزدوج الواقع الاجتماعي في طورين: أحدهما ملموس تصنعه الصعوبات المادية من ضيق في المسكن، وغلاء المعيشة، وندرة المياه، ومتاعب النقل، وغياب آفاق مستقبلية للأطفال وغيرها؛ والثاني مُعاش في المخيال يحيل إلى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، الذي يحترم أفراده مكانة كل واحد (حسب الأعمار والجنس) دون تناسي معنى التضامن كما فعل الأسلاف، هذا ما يفسر تلك العودة القوية للدين الذي يقدس هذا المخيال ويستبدل الواقع اليومي ليعطيه مكانة واقع سامٍ. في هذه الظروف يُعتبر اقتراح الفصل بين الدين والسياسة، أو أن يقف الدين عند حدود الدائرة الخاصة، اعتداءا وإرادة شريرة تريد قطع الحياة الاجتماعية عن جزئها الأكثر أريحية والأكثر إثارة للاهتمام.

((اختلال)) المجتمع والطبيعة

يسود في بلاد المغرب العربي الرابط الاجتماعي أو بالأحرى تصوّر لهذا الرابط بين حدين: حد مخيالي يحيل إلى الماضي الذي صُنِع منه مثالا، وإلى التضامن الأسطوري لقرابة الدّم المثير للقِّيم البتراركية هذا من جهة، وحدود عالم مُخَيِّب، استحث التفكيك الاجتماعي والنزوح الريفي من جهة أخرى. لم تعد تلك الأطر الاجتماعية القديمة موجودة ولكنها مستمرة في الذاكرة الجماعية التي جعلت منها مُثلا في مسار يحتقر الحاضر ويُرهِب من المستقبل. يعيش الفرد إذن توترا بين الظروف السوسيولوجية المميّزة للنزعة الفردانية والعائلة النووية (العمل المأجور، المسكن الحضري، تأثير أسلوب العيش الأوروبي عبر وسائل الاتصال) ومن جهة أخرى مخياله الاجتماعي وهاجس سلسلة النّسب (الجنيالوجي) [1].

[1] تلاحظ زكية داود أن هذه القطيعة وتعطيها بعدا سياسيا في قولها ((اليوم بينما الايدولوجيا، وان كانت متضامنة مع الأبنية الاجتماعية التي ولّدتها ، لا زالت باقية بعدما هدمت نسبيا، تبقى البتراركية كاملة في الممارسات إلى حد حيث أخذتها الدول المستقلة بعين

يوحي هذا التوتر بضرورة التميز بين التغيّير والتحول الاجتماعي، ففي الحالة الأولى يكون التغيّير نتيجة تعديلات امتدت في الزمن عبر أجيال عديدة؛ بينما في الحالة الثانية يتعلق الأمر بقطيعة عاشها جيل أو جيلان. قد يكون التغيّير الاجتماعي تطوريا لا نستشعره بينما يكون التحول عنيفا؛ والواقع أن الاختلاف بينهما يجرُّنا إلى النظر في طبيعة الأسباب التي أثارت التحول، من هنا يكون التغيّير إذا كان نتيجة عوامل داخلية بينما التحول مرده لعوامل خارجية.

من هذا المنظور، تتعلق التغيّرات بالأحرى بتحول (mutation) عاشه النسق الاجتماعي في الجزائر لأن العامل الفاصل في التغيّير أصله خارجي يتمثل في الاستعمار الذي أحدث مند القرن التاسع عشر تقلبات أهمها تفكيك القبائل، والمصادرة العقارية، والنزوح الريفي، وتعميم استعمال النقد في الاقتصاد. لكن العائلة البترازكية بقيت في العالم الريفي متكيِّفة مع الظروف الجديدة، مدقعة بالفقر؛ حاولت البقاء والتكيّف في شكل منحط أعيد تأسيسها في محيط اقتصادي واجتماعي مختلف. ثم حدثت القطيعة الحقيقية بعد الاستقلال، إذ بتشجيع النزوح الريفي استحدِثت تحوُّلات أعمق عمّا حدث إبان الاستعمار.

من المعروف أنّ المجتمع الذي شهد تحولات يسعى للمحافظة على معاييره وقيّمه الثقافية والإيديولوجية، لكن هذه القيم والمعايير في حالة التغيير الاجتماعي، لديها من الوقت ما يسعها للتكيف وإعادة تحديدها حسب ما تقتضيه البنيات الجديدة، لأن التغيّير لا يعني اختفاء القديم ولا اندثار التقاليد.

عندما تثير العوامل الداخلية التغيّير الاجتماعي يترجم ذلك بتكيُّف النسق الاجتماعي الثقافي مع التحولات السوسيولوجية التي يتضمنها التحديث (التصنيع، الحياة الحضرية، مبادلات السوق، وغيرها) على العكس من ذلك في حالة التحول، تتقوى وتتصلّب تلك القيّم الثقافية والإيديولوجية التي يعاد النظر فيها من الخارج. إنه مسار حيث يستعصى التقليد كلما ضعفت صِلته بالواقع.

حتى ندرك جيِّدا التغيّرات التي طرأت على الثقافة البترازكية يكفي ملاحظة في سنة 1980م أن الجزائري ممن بلغ العقد السادس من عمره، والذي قضى جزءا منه في قريته مسقط رأسه، واستقر في المدينة غداة الاستقلال، تكيَّف بالضرورة مع ظروف العيش الجديدة، لكنه يستشعر أنه يعيش في ((عالم آخر)) ليس له قبضة عليه ولا يؤثر فيه، عالم أفلت من سلطانه. إذ أصبح يقتسم نفس الشقة مع ابنه المتزوج، مُحرج عند تناول وجباته أو مشاهدة التلفزيون بحضورهما، هو الذي علّمته الحُرمة (الحياء) في "زمنه" أن لا يقدم أمام أبيه بمعية زوجته، تجده حائرا – دون إظهار ذلك لأن موازين القوى لم تعد لصالحه- أمام كنَّتِه (عروسته) التي لم يعد يحرجها أن تكشف و تُلبِس صغيرها في

الاعتبار وتبنتها، لتؤسس عليها مشروعيتها، كما هو الحال بالنسبة للدين)) Zakia DAOUD, *Féminisme et politique au Maghreb*, Maison neuve et Larose, Paris, 1993, P. 14

حضوره، وتستقبل المراسلات من أيدي ساعي البريد، وترفع صوتها بينما الرَصَّاصُ أو المصلح الكهربائي في البيت يصلح عطبا، ناهك عن التلفزيون الذي يبث بلا انقطاع مسلسلات حيث الحديث دائما عن الزواج غير الموفق، والطلاق بعد حين بسبب غياب مشاعر الحب. فالجيل المولود في سنوات العشرينيات والثلاثينيات في القرى، حيث تحمرّ وجوه النساء بمجرد رؤية أبائهن، أو إخوتهن، أو أزواجهن الذين لا تلقاهم إلا عند الضرورة، لم يعد ذلك يتماشى مع العصر حيث ((اختلطت عليه الأمور)) واستسلم لما يعتبره ((فساد الزمان))، ففي نظر هذا الجيل فقد الشباب تلك **القمنة**، الشيء الذي شوّش وأفسد نظام الأشياء. (نقول عن شخص يحترم أللباقات (convenances) "عنده القمنة" أو "مقمن" ومعناه أنه يتمتع بحس القيم، ودلالة على النضج، خلافا لذلك يُعتبر الشخص فاقدا "القمنة" جاهلا لقواعد اللّباقة.)

طالما أن هذا النظام في نظرهم من إرادة الطبيعة، لا يتأخر البعض في تفسير الكوارث الطبيعية بالتغيّير الذي طرأ على العلاقات بين الرجال والنساء : فسبب الجفاف، والزلازل، والأمراض، والفيضانات واحد: ((فساد الزمان بما أُحدث من بدع يشهدونها، والتي تمسّ يوميا بنظام الأشياء، نظام الطبيعة والمجتمع الذي يهيكله ذلك القانون الخاص الذي تخصصه الثقافة البتراركية للمرأة محمِّلا إياها مسؤولية جميع المآسي التي تحدث. لازال جيل العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي، الذي ولِد وترعرع في القرية، مرتبطا وجدانيا بالأرض والمطر الذي يسقيها، فذلك، بالنسبة له، دليل على أن النظام الطبيعي لم يفسد كلية، وقد تفسِّر هذه العلاقة الوجدانية رفض استعمال المظلّة، التي ترمز إلى رفض المطر من طرف حاملها، خاصة إذا كانت امرأة، لذا ستكون ردّة الفعل مزدوجة السلبية، ليس لأن هذه المرأة تخرج من المجال المنزلي حيث يجب أن تمكث، ولكنها تبدي أمام الملأ عدم استحسانها المطر. ومن جهة أخرى تعتبر أمراض السرطان، والبروستات، والسكري وأمراض التهاب المفاصل وغيرها، التي شاعت بفعل امتداد معدّلات العمر المتوقع للحياة تعبيرا على غضب الطبيعة المنتقمة من الإنسان الذي أفسد الزمن)).

ولأن المرأة برحت مكانها الذي يتمفصل من حوله الداخل والخارج، فهي بذلك أخَلّت بالترتيب العام للمجتمع، الشيء الذي انعكس على الطبيعة، إذ يُعتبر المجتمع مجموعة طبيعية أصلها عائلات تجمّعت بفعل التكاثر البيولوجي. بانتقالها إلى مجال غير مجالها وبحثها عن مكانة جديدة، شوشَّت المرأة آلية ألسعاتي التي كانت تمفصل المجتمع مع الطبيعة مثيرة بذلك اختلالات في المجتمع والطبيعة على حد سواء.

لكن في الوقت نفسه، يدرك رجل أجيال سنوات العشرينيات والثلاثينيات جيّدا أن التغيّير الذي يعيشه لا رجعة فيه، وأن المؤانسة التي عاشها في شبابه ورقة طُويت إلى الأبد، لذلك تراه لا يقاوم لأنه مثل الفارس حين يوقن بأنه خسر المعركة، وإنما يحاول التكيّف والحفاظ على ماء الوجه بالتفاوض على سلطان رمزي أصبح يتقاسمه من هذه اللحظة مع زوجته، وتلك إشارة إلى أن الزمن فسد حقا؛

مقدما في وضعية مماثلة حيث فقد سلطانه ضمانات على استعداده لقبول التوفيق بين ((القيَّم)) و ((الحداثة)) باحثا على الامتثال لروح التقليد وليس للنص؛ وباختصار نقول أنه يكون أحيانا أكثر مرونة وتفتحا من زوجته وأولاده الذكور، فتراه في النزاع بين زوجته وكنته (عروسته)، من المؤكد أنه لا يؤيِّد هذه الأخيرة بشكل صريح، لا يوافق تعنت زوجته. ولهذا تجد الكَنات قليلا ما تشتكين حَماهُنَّ (يقال شيخها، أو خَتَنها، أو عجوزها ... حسب المناطق) الذين دون تواطأ معهن، يشهدون عاجزين على محنتهن.

سرية الهوية في الوسط الحضري ضد النظام العائلي

بعد استقلال البلاد في سنة 1962م، هاجر مئات الآلاف من سكان الأرياف نحو التجمعات الحضرية، حيث احتلوا مساكن تركها الأوربيون الذين وصفوا بـ"الأقدام السوداء". أحدث هذا التنقل السكاني الكبير تحولات سوسيولوجية إلى حد يمكننا القول أنه أفرز مجتمعا جديدا، إذ فكّك الجماعات العائلية، وأحدث تغيّرات في العلاقات بين المجموعات، وفي المواقف تجاه الجيران الجدد والأهل والقربى الذين لبثوا في القرية. تؤثر الهجرة، في مجال فيزيقي مختلف بالضرورة على البنيات الاجتماعية والتمثلات عند مجموعة اعتاد أفرادها على التعايش مع أشخاص يجمعهم ما قل أو كثر من روابط القرابة، إذ استقبلت الأحياء المأهولة حديثا عائلات وفدت من مناطق مختلفة لا تربطها أية علاقة قرابة، وأعطت نشوة الاستقلال، وفرحة الحصول على مساكن جديدة تتوفَّر على كل مستلزمات الحياة العصرية من ماء وكهرباء، وذكرى الآلام المشتركة التي عانى منها خلال حرب التحرير، لعلاقات الجوار تأدبا واستيداعا سيفسد بعد مدّة.

ارتفع عدد الأطفال وكبروا فتدهورت المجالات المشتركة (عطب المصعد، اتساخ السلالم، اكتظاظ السطوح، وغير ذلك)، فضلا عن ذلك زاد في المدن إغفال الهوية، الذي يشجع على العدوانية والجنوح، من حنين هذا الجيل إلى فعالية ضغط القرية على الفرد. فالشاب نفسه الذي يحترم الجيران في حيِّه، ومنشغل بما يقوله الناس عنه، أصبح يشعر ((بحرّية)) في حي آخر، حيث يتصرف بشكل غير مقبول، ومُخِلِّ بالقواعد السائدة، فتولّد عن ذلك الحذر من ((الغريب))، **البراني**[1] الذي يحتمل أنه يتصرف مثل ألزقاقي طالمالم يعد رأي الجيران يؤثر عليه، فيشعر سكان الحي لجهلهم بقرابته أنهم مكتوفي الأيادي أمام فرد قد يتصرف بطريقة سيئة، ((دون أن يخجل)) أقاربه، ذلك أن المجموعات العائلية في حرصها على سمعتها، تلقي بثقلها على سلوك أطفالها في الشارع، فتمنعهم من سبِّ الدين، والتلفُّظ بكلام السوء عند مرور الكبار، خاصة النساء منهم، وعند وقوع فعل مذموم، يكون أولياء الفاعل أول

[1] برّى هو كل شيء خارج البيت، و البراني هو رجل الطريق، بالمعنى الذي يفيد أننا نجهل كل شيء عن سلسلة نسبه وعائلته.

من يُلقى الخبر على مسامعهم حتى تكون لهم ردّة فعل تحافظ على جدارتهم بالاحترام، اللّهم إذا كانت عائلاتهم قد تخلّت عن ذلك، وفي هذه الحالة لن يكون سلوك الأبناء الذي حُكم عليه بغير الأخلاقي، محيّرا، فيُتخذُ من ذلك مبررا.

وعلى اعتبار أنّ سلطة الأب هي الأقوى، يُحذِّر الجيران من وجهة النظر هذه، من الأطفال الذين تربوا في كنف الأرملة (الهجالة) أو المطلّقة، ذلك أن الطفل الذي تربى في غياب الأب كما يقال، أكثر استعدادا لارتكاب الجنح، لأن لا أحد يحاسبه، عدا أمّه التي لا حول لها ولا قوة معه، لذلك، وفي حالات عديدة، تتكفَّل العائلة بالمطلقة أو الأرملة مع أبنائها، لتعيش في كنف أوليائها وإخوتها المتزوجين أو العزاب في البيت نفسه. فطالما لها أب وإخوة كبار، لا يتفهم الرأي العام بقاءها لوحدها في غياب ((رجل))[1].

كانت أغلبية الجزائريين تقطن البادية في العهد الاستعماري، أما الذين هاجروا إلى المدن لم يكونوا فرادى وإنما جماعات، وعليه نجد أحيانا أفرادا من نفس المنطقة يقطنون نفس الشارع. و مع مجيء الاستقلال، أدى اختلاط الأهالي إلى تعايش بين عائلات وفدت من نواحي مختلفة، الشيء الذي أفقد الرقابة الاجتماعية غير الرسمية فعاليتها. في سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي كان المترددون على الحانات كثر مجهولة هويتهم لدى الجيران، يأتون إليها ليطفئوا ظمأهم فيغادرونها سكارى، كما كانت في بعض الحالات، نساء تحتل شُـقـقاً تستعملها كأماكن للدّعارة والتجارة الجنسية، لم يكن ذلك ممكنا لولا النظام الحضري الذي يوفِّر سرية الهوية، مما مما أثار ردّة فعل أخلاقية سيتبناها التيار الإسلامي المتعاظم، المستنكِر للفوضى الحضرية والفسق. كانت نشأة هذا التيار في المدن بديلا بعد اختفاء الرقابة الاجتماعية غير الرسمية التي تفرضها المجموعات المحلية، وقوبِل بانخراط شعبي، لأن أغلبية السكان كانت تتماهى في أهدافه المعلنة المتمثلة في إعادة التمكين للروح الأخلاقية التي كانت سادت في وقت ما بين الجيران.

بدءا من سنوات الثمانينيات، تمزّق المجتمع الجزائري بفعل تشعّب النظام العائلي، وأخلاقياته، وتطلّع الأجيال الشابّة إلى استقلالية أكبر، فكان انفجار الظاهرة الإسلاموية كموقف نضالي، كرد فعل على وضعية اجتماعية مسدودة، وتعبيرا عن إرادة لتجاوز الحرمان على المستوى الفردي، في ظل أوضاع تميّزها أزمة السكن والبطالة المتفاقمتان.

---

[1] تلاشى فيما بعد هذا الشعور القوي جدا الذي ساد في سنوات الستينيات، إذ أجبرت كثير من المطلقات أو الأرامل على العمل لرعاية أبنائهن ودفع مقابل الإيجار.

في مقاومة المخاوف من الفوضى الحضرية نشأ الإسلام السياسي وتأكد، خاصة في المدن، حيث كان سرية الهوية تدعو إلى الحريات تجاه الأخلاق السائدة آنذاك. وبالنتيجة تمأسَسَت ذاتيا تلك السلوكات والأعراف في الأحياء الشعبية، حيث خلق الاختلاط من جهة، والإغفال من جهة أخرى وضعيات سانحة للتعدي على المعايير الأخلاقية الجديدة، ومن ثمّ نبعت إرادة لمأسَسَة هذه الرقابة الاجتماعية، تتحمّل الدّولة عبأها، بفرض احترام الإيتيقا الدينية. إن مشروع الإسلام السياسي إذن هو تسيير الجماعة الوطنية ليس كمجتمع حديث، من خلال المجال العام الذي يجب تقعيده، ولكن كمجموعة عائلية تهيكلها واجبات الفرد تجاه الجماعة، فما يطمح إليه الإسلام السياسي هو طائفة تسيِّرها الأخلاق والإيتيقي-الديني، ولكن في ذلك تناقض، فإذا أمكن ضبط الطوائف الدينية المحلية ذات الأبعاد المحدودة حيث يعرف الجميع بعضه بعضا، وحيث يفرض كل شخص راشد تلك الرقابة الاجتماعية، فإن الإتيقي-الديني غير مجدي في مدن يصل تعداد سكانها عدّة ملايين.

إنّ مجتمع الجماهير، كما يبيّن ماكس فيبر (Max Weber)، لا يمكنه تبني قانونا وضعيا إلا إذا تصوّر المجتمع ذاته كجسد سياسي ذو سيادة، يخلق قواعده القانونية الخاصة به، ويخوِّل الصلاحيات السياسية الخاصة بالأمن إلى هيئة تستأثر باحتكار العنف المشروع، فالحداثة هي بصفة أساسية ذلك المجال العام حيث تُبنى دولة القانون، وهو مكان ميلاد المجتمع الشامل المكوَّن من أفراد تحرروا من الارتباطات الطائفية، والتضامن العائلي، وأواصر الدّم. إنه المجال السياسي الضابط للعلاقات المصطنعة والمجرّدة بين أفراد قدموا من كل حدب وصوب مُعتَبَرين، ويعتبرون أنفسهم كذوات قانونية، وهو المكان حيث تطبّق القاعدة القانونية، قصد التوفيق بين المصالح المتعارضة التي تحملها هذه الذوات القانونية.

من الخطأ الاعتقاد بأن هذا النموذج أوروبي خالص، وأن لا حظ له في أن تقوم له قائمة في المجتمعات العربية الإسلامية [1]، ذلك أن الأزمات التي تعيشها هذه المجتمعات بالضبط نابعة من كون هذا النموذج يحدث تأثيرا فاصلا ويجتذب مجموعات كاملة من السكان، ومع ذلك تستمر الأزمة؛ لأنّ النخب عجزت على إحياء ثقافة عربية إسلامية ماضية بعد تمحيصها على ضوء النقد، لتتوافق مع الحداثة ومع التمثلات الثقافية الموروثة.

---

1 رسم هذا التصميم المجموع السياسي الاجتماعي طوماس هوبز (Thomas Hobbes) الذي يحيل مؤلفه إلى أنثروبولوجيا الإنسان وليس إلى الثقافة الأوروبية وحدها.

يقترح النظام العائلي عن طريق الدين، بعدما أدى وظائف تضامن حيال الأهل والقربى متكفلا بجزء من الضيم الاجتماعي المتأهب لغزو المجال العام، إعادة تنظيم الدولة والمجتمع وتهيئة العلاقات بينهما. يُفسَّر ولو جزئيا تجذُّر الإسلام السياسي في المجتمع بمزاعمه في إيجاد حل للصعوبات التي تشهدها العائلة الموسّعة، من خلال مطالبته بتغيير السياسة الاقتصادية على مستوى الدولة (شجب الرّشوة باعتبارها العامل الذي يمنع إعادة التوزيع العادل) والانضباط الأخلاقي للأفراد.

استوعبت العائلة الجزائرية، باتخاذها شكلا موسّعا، المخلّفات الاجتماعية للتحولات العميقة التي أحدثها تعميم مبادلة السوق والتمدّن، وبمواصلة توفير المأوى للأزواج الجدد- مكّن من تحمل أزمة السكن- والتكفل بالمسنين والمعطوبين من الأقارب؛ بضمان الغذاء والمأوى للأبناء المتزوجين من دون عمل أحيانا، سهّلت العائلة من مهام الدّولة بخصوص المسائل الاجتماعية غداة حرب خلّفت آلاف الأرامل وعشرات آلاف الأيتام. وحّدت العائلة الموسعة والدولة مصلحتيهما الخاصة إلى غاية بداية سنوات الثمانينيات، الأولى في الاستهلاك بل والتبذير، والثانية في إعادة التوزيع على المستوى الوطني[1]، ذلك أنه بتحميل العائلة الموسّعة ثقل العديد من الخدمات الاجتماعية، وجدت الدّولة فيها حليفا يخفف عليها العبء، فدعمت مقابل ذلك الموادَ الغذائية الأساسية وأمّنت الرعاية الصحية مجانا، فكان الشكل الموسّع للعائلة إلى غاية تلك الفترة متوافقا مع تطلعات الدولة المنشغلة بالتصنيع.

سجّلت كلودين شولي (Claudine Chaulet) هذه الخدمات المتبادلة وهذه الصراعات التي طبعت العلاقة بين العائلة والدولة في قولها: ((هكذا أعادت العائلة المتحوِّلة إنتاج نفسها، باستخدام الدّولة لخدماتها في مشروعها الصناعي مع هدم مشروعها الزراعي. فالعائلة دعامة المجتمع المدني، تدعم وتفسد في نفس الوقت الاشتراكية البترولية، إذ تتيح إمكانية رفع وثيرة التصنيع والتوسُّع العمراني، كما تتكفل بالمقصيين من الشغل وتوفِّر مرجعيات عميقة للنزعة المساواتية في الخطاب الرسمي، غير أنها لا تحقق التكثيف الزراعي. لذا لم يكن في وسع الدولة تحقيق مشروعها الاقتصادي دون هذه الصيغة الخاصة للتوزيع وتخفيف عبأ التكاليف الاجتماعية التي تتحملها العائلة))[2].

من المعلوم أن الدّولة نفسها دعّمت الشكل الموسّع للعائلة بممارسة إعادة التوزيع من خلال آليات الاقتصاد الموجّه، لكنها في نفس الوقت لم تفتح لها أفق التطور نحو الشكل الزوجي عندما تغاضت

---

1 في سنوات الثمانينات، أطلقت الحكومة حملة واسعة تستنكر فيها التبذير بإظهار على شاشة التلفزيون كميات هائلة من الخبز التي ترمى في القمامة، ذلك لنشرت فكرة مفادها أن الحبوب مدعمة بالعملة الأجنبية؛ وبالتالي كانت الخسائر معتبرة بالنسبة للميزان التجاري وبالنتيجة على الجماعة الوطنية.

2. Claudine CHAULET, *Les frères, la terre et l'argent*, OPU, Alger, 1986, T. 3, p. 1041.

عن إعطاء الأولوية للاستثمارات في السكن. بفعل السياسة الإرادية التي ميّزت سنوات السبعينيات من القرن العشرين، الخلاقة لمناصب الشغل في الصناعة والخدمات، ورفع الدعم عن أسعار المواد الغذائية المستوردة (زيت، سكر، قهوة، حبوب وغيرها)، أظهرت العائلة الموسعة مستوىً استهلاكياً مرتفعا نسبيا أصبح ممكنا بفضل مختلف عائدات أفرادها المتعايشين في نفس المسكن. ينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أنه طيلة سنوات السبعينيات والثمانينيات عرف معدل احتلال الغرف ارتفاعا مستمرا بسبب زواج الأبناء المرغمين على مواصلة العيش في بيت الأولياء في ظل أزمة سكن خانقة، وهذا ما يدفع إلى تفضيل الشكل الموسّع على حساب الشكل النووي.

لكن تحت وقع الديناميات الاقتصادية والديمغرافية لم يعد الاستمرار في هذا النموذج أمرا ممكنا. بالفعل أدى تهاوي الأسعار العالمية للمحروقات في سنة 1985م إلى نضوب القدرات التوزيعية للدّولة التي اضطرت إلى كبح سياستها الاقتصادية الإرادية، الشيء الذي انعكس سلبا بانخفاض فرص الشغل بالنسبة للشباب القادمين إلى سوق العمل (200000 سنويا) وندرة أكثر حدّة في السكن. تحت ضغط النمو الديمغرافي أوّلت المجموعات العائلية هذه الصعوبات الاقتصادية كتغيير للسياسة التي انتهجتها الدّولة آنذاك مستنتجة أن العقد الضمني الذي كان يربطها بالدولة وضَمِن الاستقرار الاجتماعي مدّة عقدين من الزمن قد انقطع.

العائلة والمجتمع

يتخذ هذا العمل دراسة العائلة والرابط الاجتماعي الذي يجمع بين أفرادها وبين أفراد العائلات الأخرى موضوعا له، موضوع يتسم بالشاسع إلى حد يمكن وسمه ((المجتمع الجزائري عبر العائلة)). والملاحظ أنه من الصعب عزل العائلة عن المجموع الاجتماعي الذي تندرج فيه؛ لأنها هي التي من الوهلة الأولى تنتج المعنى والرابط الاجتماعي من خلال اللّغة والثقافة التي تُوَرِّثها للأطفال. إذ رغم تلك المركزية السلالية التي تنشرها، فإنها تلقن الأطفال معالم تسمح لهم بالتماهي بمجموعة أكثر اتساعا منها كالقرية والناحية والوطن.

إذا كان من الواجب أن نتفادى الأحكام المسبقة، تلك التي تُموقِع العائلة بين الفرد والمجتمع، باعتبارها ضمنيا ثلاث مقولات مستقلة تقبل التنضيد؛ لا يسعنا إلا أن نقول أن تلك نظرة يفندها التحليل السوسيولوجي الذي يبيِّن أن الفرد الذي يولَد في عائلة حيث تتم تنشأته، أعني أنه يتلقى منها ثقافة ولغة وحساسية وإدراك للغير، من المؤكّد أن تلك الثقافة واللغة ليستا صنيع عائلة خاصة إنما من صنيع المجتمع برمته. ((وبتعبير آخر كما يقول ليفي ستروس (Claude-Levi Strauss)، أنّ ما يميِّز

الإنسان عن الحيوان هو أنه يستحيل وجدود عائلة في الإنسانية لو لم يسبقها وجود مجتمع، المتمثل في عدد من العائلات تعترف بوجود روابط أخرى غير رابط الدم، وأنّ المسار الطبيعي للنّسب لا يمكنه أن يتبع مجراه إلا مندمجا في المسار الاجتماعي للمصاهرة[1])) ، فما يميّز المجتمع الإنساني إذن هو ذلك الرابط الاجتماعي، الذي يوحِّد الأفراد فيما وراء المجموعات العائلية ويعطيهم إحساسا بالانتماء إلى نفس المجموعة المشتركة الملتفة حول نفس القيم.

في اهتمامه بالمجتمع الجزائري المعاصر، يتخذ هذا الكتاب الرابط الاجتماعي موضوعا، تلك العلاقة الموضوعية والذاتية التي تدمج الجماعة من خلال الثقافة (مسار تنشئة الأفراد)، والاقتصاد (عبر إنتاج الخيرات والخدمات أساسا في السوق الوطنية)، وفي الختام السياسي (الذي يبلغ ذروته في النّزعة الوطنية التي ترسم الحدود، وتسلِّح هذه الجماعة بسلطة قوّة مركزية). يمزج الرابط الاجتماعي بين هذه الأطوار الثلاث (ثقافة، اقتصاد، سياسة) في أشكال صنعها تاريخ المجتمعات تحت تأثير عوامل بنائية وظرفية يجب التعرف عليها في كل تجربة تاريخية. أصبح وزن كل طور في هيكلة الرابط الاجتماعي نتيجة تجارب الحداثة التي تطلق العنان لمسار التباين والاستقلالية متوقفا على تاريخ كل مجموعة وطنية؛ ذلك أن الملاحظة الإمبريقية تبيّن أن الرابط الاجتماعي، في المجتمعات حيث مسار التباين السياسي والاقتصادي متأصل جدّا، مُخَلَّص من الارتباطات المحلية (القروية أو النَسَبِيَة) ومستقل عن الحدود الضيقة لعلاقات القرابة ومنطق المجال المنزلي، يدعمه في هذه الحالة منطق سياسي عام يجمع ويصهر. على العكس من ذلك، في المجتمعات حيث التباين سطحي، يُنَظَم الرابط الاجتماعي بثقافة التنشئة الابتدائية[2]، التي يتلقاها الأفراد من المجموعات العائلية، تلك الأبراج المنزلية الحقيقية، إنها ثقافة إدماجية بلا شك، ولكنها معاشة في تصور تراتبي يغذي ما أسميه مركزية السلسلة النَسبية (ethnocentrisme généalogique)

لا يقبل الرابط الاجتماعي الفصل عن مجموع التمثلات الثقافية التي تعطي المعنى للفاعل، أعني الإحساس بأن فعله متطابق مع المعيار المؤسس: الطبيعة، الإلهي، السياسي القانوني، وباختصار ((الضامن الاجتماعي الشامل)) (garant méta social)، كما يسميه ألان توران (Alain Touraine) [3] . تعمل هذه التمثلات كمِلاط في النسق الاجتماعي برمته، بإعطائه تماسكا ووحدة في نظر أفراده، وبتميّيزه عن الأنساق الأخرى الممثلة للمغايرة (Altérité) والتي يرفضونها عن وعي. يكون موضوع

1. Claude LEVI- STRAUSS, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, p.83

2- أستعمل هذه العبارة بالمعنى الذي يعطيه كلا من بيتر بيرجي (Peter Berger) وطوماس لوكمان (Thomas Luckman) في كتابهما *La construction sociale de la réalité* , Meridien- klincksieck, Paris, 1986

3 . Alain TOURAINE, *production de la société*, seuil, Paris, 1974

السوسيولوجيا من وجهة النظر هذه، دراسة تلك الفكرة التي لدى الفاعلين عن المجتمع من خلال التمثلات الثقافية التي عاشوها دائما والتي يحرِّكونها عن غير وعي خدمة لمصالحهم الفردية أو الجماعية، ومن ثمّ يكون الرابط الاجتماعي في صميم هذا الموضوع الذي يحاول وصف تنوع المعاش اليومي الذي تصنعه التأويلات والتناقضات والنزاعات بين المجموعات ذات المصالح المادية والثقافية المختلفة بصفة موضوعية، والتي يردعها العنف الرمزي للمجتمع أو العنف الفيزيقي للدّولة.

إذا صحت فرضية بنية الرابط الاجتماعي الثلاثية الأطوار، تكون العائلة إذن بؤرة الطور الثقافي المنشئ لأفرادها من خلال مخيال المجتمع باعتباره مجموع أنساب تربطهم علاقة الدم أو المصاهرة عبر النساء، وعليه لا توجد من وجهة النظر هذه قوة قادرة على قطع هذا الرابط النابع من الطبيعة، طالما بقي قريبا من بؤرته المتمثلة في النّسب. ولأنه يؤسس لعلاقات قائمة على البيولوجي وعلى الثقافة التي تعطي مشروعية للنّسب بالدّم تعبيره الخطابي سينظر إليه على أنّه لا يكسر، ومن ثمّ تستمد التضامنات النَسبية قوتها في المجتمعات حيث يعبِّر عنه بقرابة الدم، وبصفة أعم بالمصاهرة عبر النساء.

لكن كلما تأكّد الطور السياسي والاقتصادي كلما اتجهت روح الاجتماع (socialité) إلى التجرد من روابط الدّم لتنشر بعدا عاما يتحقق في المجال العام من خلال المواطنة ومبادلة السوق المعممة. فالحداثة من وجهة النظر هذه تمثلت بالضبط في ((فك الطابع الطبيعي)) للرابط الاجتماعي، محركة إيّاه من النسب الحقيقي نحو المواطنة الصورية، التي تحدِّدها الدولة تبعا لرهانات وموازين القوة في المجتمع. تضمّ كل مجموعة اجتماعية من تعتبرهم منها وتقصي من تعتبرهم ((غرباء)) عنها، مؤسسة قواعد احتواء وإقصاء خاصة بها، بينما تعلن الدّولة، في المجتمعات الحديثة الانتماء إلى المجموعة – الأمة- وتحدد مؤشرات الجنسية، التي تمثل الإطار القانوني للمواطنة، لذا نجد في المجتمعات في طور التحديث أنّ ((التجمعات غير رسمية للتكنه الثقافي)) لا تعترف للدولة باحتكار تحديد الانتماء إذ توجد مجموعات منظمة أو غير منظمة تحدد محتوى الرابط الاجتماعي والمؤشرات، تضم بعضا وتُقصي البعض الآخر.

يجب أن نشير إلى أن الحداثة لا تلغي الطور الأول ولا تضيف أطوارا أخرى، إنما تمنح استقلالية أكبر للسياسي والاقتصادي في وظيفتهما الإدماجية، فتغيّر محتوى المؤانسة التي تبعده عن القرابة، ومع ذلك، سواء تأصل فيها أو في المواطنة، يحمل الرابط الاجتماعي دائما منظومة من القيم تعطي معنى لسلوك الفاعل؛ ولكي تُستعقل الطبيعة كطبيعة، فهي بحاجة فيما يخص الطور الأول إلى التعبير عن

نفسها في تمثلات ثقافية تخصص لكل واحد مكانة ودورا يفترض أنه لا يعاكس إرادته. أما بالنسبة للطورين الآخرين، فإنهما متصلان أيضا بمعيار سياسي قانوني (المساواة في المواطنة، في الحقل السياسي، واحترام الملكية الخاصة في الحقل الاقتصادي) الذي يحيل بنفسه إلى الطبيعة كخطاب شرعنة (يولَد الناس سواسية و أحرارا، أو الملكية حق طبيعي لا يرتهن).

إنّ الأزمة التي تهز المجتمع الجزائري المعاصر، والتي يمكن تسميتها أزمة الزواج الأقاربي (endogamie) مردها إلى الصعوبات التي تحول دون انتشار الرابط الاجتماعي في الطورين الآخرين، وبالتالي التجرد من تضامنات النّسب التي تحبسه في البيولوجي. وباعتباره إندماجة (conglomérat) عائلات، يواجه المجتمع الجزائري اليوم دينامية اجتماعية تبحث عن التعالي على المجموعات العائلية ومركزيتها النَسَبية، إذ يطمح الفاعلون إلى بناء أمّة تحكمها دولة القانون، هذا من جهة، ولكنهم من جهة أخرى لا زالوا مرتبطين بمؤانسة ذات محتوى نَسَبي. بالنتيجة، وأمام فشل النزعة الوطنية المنبثقة عن الدولة المستقلة في بناء الرابط الاجتماعي الحامل الكوني للمواطنة، يقترح الإسلام السياسي خلق طائفة تتعالى على الأنساب المحلية، لكنها تسيّر على نحو نَسب ماكروي (macrolignage) لا يستمد مرجعيته من اسم السلف (éponyme) ولكن من الكتاب المقدس، وعلى هذا الأساس قد يشبه المجتمع الجديد ((عائلة وطنية موسّعة)) حيث يجد الأخوة وأبناء العم الثقافة البتراركية، وفي إطارها يقع تبادل النساء في ظل احترام النظام العائلي الذي يكون قد أصلح المجال الحضري ودعَّم الرقابة الاجتماعية.

موضوع للتحديد والفهم والنقد

إنّ بناء موضوع ((العائلة)) هو انتقاء أفعال وسلوكات من بين عدد غير متناه من الأفعال والسلوكات المعاد إنتاجها يوميا في الحياة الاجتماعية. فتناول القهوة مع الأم والزوجة فعل من بين أفعال عديدة أخرى، وهو بهذه الصفة، لا يندرج في موضوعنا؛ ولكن ملاحظة من يموّل شراء القهوة ومن يحضّرها ويقدّمها، ومن سيغسل الفنجان وغير ذلك من مكوّنات الموضوع، لأنّ هذه الملاحظات تخبرنا عن العلاقات بين أفراد العائلة وتراتبيتهم ومكانتهم. ومع ذلك لن تكون الملاحظة وضعية ووصفية، أو قائمة على استمارات وسبر يتبعه تفريغ كتلة من المعلومات والبيانات، بل هي بالأحرى انتقائية وفهمية ونقدية.

إنّ الغاية من اختيار وانتقاء هذه الأفعال هو إعادة بناء الحقل العائلي بأبعاده الموضوعية والذاتية لنبيّن خضوعه لقوى إدماجية وتفكيكية، تتخلله النزاعات، وليس موحّدا إلا بميزان قوى تستقي من

المادي والرمزي؛ وعليه سيكون المثال التوضيحي لهذا الحقل نمط عائلي موسّع متوسط ومحدّد بالميّزات التي تتكرر ملاحظتها: عائلة فرد ما من الشرائح الاجتماعية المحرومة لكنه ليس بفقير، يقطن مسكنا ضيقا مع عائلته النووية الخاصة بمعية أمه وأبيه وإخوته، تنهكه نزاعات بين زوجته وأمه المرتبط بها أشد الارتباط.

يمتاز التحليل من جهة ثانية بكونه فهمي، ذلك أنّ الأمر يتعلّق بفهم الفاعل وسلوكه انطلاقا من قِيَمِه الخاصة على أساس فرضية ترى أن العلاقة بالقيم هي التي تعطي معنى للفعل وتطبع عقلانيته، فالمنظور الذي اخترناه لتحديد وتحليل الموضوع يحدد المنهج الواجب أتباعه. فطالما يحيل الموضوع إلى مجموعة متحدة –وغير متحدة- بالثقافة البتراركية، ذلك المجموع من القيم الذي يبحث فيه الفاعل على تحقيق ذاته، يصعب إذن التغاضي عن سوسيولوجية فهمية، التي وإن كانت لا تفسِّر، فإنها عوض ذلك تؤوِّل وتقدِّم شبكة قراءة ومعقولية للسلوكات والمواقف تبعدنا عن الحكم المعياري الذي تحمله السوسيولوجيا التلقائية. وبما أنّ الأمر يتعلق بفك رموز التصرف والمواقف التي تحيل إلى القيم فليس من مطامع عمل مماثل التفسير وإنما يكتفي بتأويل الحقل الرمزي الذي يعطي معنىً لسلوك الفاعل.

من جهة أخرى، إذا اقتنعنا بأنّ اللّغة ليست محايدة وأنها وسيط يهيكل المخيال، على هذا الأساس يكون هذا العمل تأويلا مزدوجا يترجم روحا جماعية وفردية معاشة في الكلام المحلي الشعبي؛ فالفاعلون الذين نتحدث عنهم في هذا الكتاب يستعملون في حياتهم اليومية لغة عربية دارجة، الكلام الشعبي، الذي مثله مثل أي كلام كرّس تعابير اصطلاحات لغوية صعبة الترجمة إلى لغة مختلفة. في هذا الصدد هناك الكثير منها تتلفظ بها الحماة أو أي فاعل آخر، تصف لنا الحرج، والمزاج، والغضب، والعصيان، أو حالة ذهنية يصعب ترجمتها ما لم تفسّر في سياقها، وعليه ينبغي أن نعي جيدا أن التأويل الذي يستعمل لغة مغايرة للغة الفاعل ما هو إلا ترجمة تفقر محتوى الخطاب مثل أي ترجمة.

في الختام، نقول أن البعد **النقدي** يسمح بالابتعاد عن الموضوع، الذي تشكّله كائنات اجتماعية وثقافية غير مجسّدة، تجسد قِيّماً مشيّأة تؤمن بها، ومتيقّنة من وجودها الأزلي، والتي من دونها يستحيل وجود عالم اجتماعي. سيذكِّر البعد النقدي أن الثقافة البتراركية صنع إنساني وهي بالتالي عرضة لإعادة الترتيب والصياغة والتغيّير، كما سيذكِّر بكونية الإنسان المعبّر عنها في خصوصية ثقافية باعتبارها مقياسا كونيا، الذي ابتعد عنه الآخرون عن جهل أو قصد شر أو عن لا إنسانية. من هذا الجانب، تكون السوسيولوجيا النقدية وارثة عصر الأنوار الذي أراد فك صفة الطبيعي عن الاجتماع

وإعادة تطبيع الإنسان، وعلى هذا الأساس تكون المقاربة النقدية تأسيسية للنظرة السوسيولوجية من حيث أنها تعتبر المؤسسات المتجسِّدة في القيم فقيرة إلى ذلك الأساس الطبيعي الذي تصبغها به التمثلات الثقافية، وأنها تعيد إنتاج نظام من اللامساواة تضفي عليه المشروعية.

إنّ مقدمة القياس هذه تصح أكثر بالنسبة لمجتمعات العام الثالث، حيث تصلّبَ النظام المعياري باختفاء البنيات الاجتماعية التي كانت تحدد وظيفته، أو على الأقل انسجامه. فالبعد النقدي لسوسيولوجيا التحولات نابع من الوضعية التاريخية نفسها لموضوعها الخاضع للتغيّيرات، الشيء الذي يبيِّن **في الوضعية** أن المؤسسات الاجتماعية ليست ثابتة لا تقبل التغيّير، وأنها ليست طبيعية كما تزعم، فالإنسان أكثر استعدادا لقبول الطابع البشري للمؤسسات عندما تتأزم وتفقد تماسكها؛ إذ يوجد في مجهود التكيّف درجة من الحرية تفتح آفاقا لمسار تذيّت (subjectivation) ، وعلمانية ونظرة إلى المجتمع تعتبره المصدر الوحيد للمؤسسات التي يؤسسها. بالإصغاء إلى شكاوى الفاعلين نُقدِّر حق التقدير الإمكانيات التي توفرها الدينامية السوسيوتاريخية في إعادة النظر في الثقافة البتراركية في جوانبها المتعارضة مع المصالح الفردية.

إنّ إعادة تأسيس الثقافة البتراركية بطريقة تحليلية، كما يُعبَّر عنها في السلوكيات والمسكوت عنه في أفعال غير متناهية العدد تحدث يوميا؛ ثُم فهم سلوك الفاعلين في مرجعياتهم للنّسب ولعلاقاتهم التنازعية حول رهانات معقدة وراء قِيَّم مشيّأة يُتلاعب بها، حتى نصل في الأخير إلى نقد هذه القيم البتراركية التي تحولت من أطر تنشئة إلى مقولات مشيَّأة تجر متاعب وتضحيات وقطيعات، ذلك هو موضوع هذا الكتاب الذي سيؤكد بصفة خاصة على التحولات الاجتماعية والدينامية الخاصة بالمجتمع الحضري الجزائري فيما بين الستينيات والثمانينيات. نظرا لطبيعة الموضوع، ينقسم هذا الكتاب إلى جزأين، يتطرق الأول لموضوع الرابط الاجتماعي في المجال العائلي، بينما يتطرق الثاني غلى الموضوع ذاته، ولكن على مستوى المجموعة الوطنية.

.I

الرابط الاجتماعي في المجال العائلي

تعتبر المؤسسة العائلية في الجزائر إطارا متميزا من حيث يمكن ملاحظة وتحليل تطورات وتناقضات الرابط الاجتماعي والمجتمع برمته. ففي بلد يستمد المجال الاجتماعي منطقياته التأسيسية من المجموعات العائلية، ينبغي تركيز التفكير أولا على العائلة ليتسنى لنا فهم الرهانات، والصراعات وطبيعة التناقضات التي تتخلّل المجتمع الشامل، وعليه سيركز هذا الجزء على العائلة من خلال تطورها، ومن خلال الشرخ الذي عاشته في أعقاب التقلبات التي أحدثها الاستعمار وتعمّقت بعد الاستقلال.

إن العائلة مجموعة اجتماعية حيّوية، حساسة للتغيّرات الخارجية، يتخذ فيها الأفراد مواقف اندماجية ومتنازعة معا. لم تصمد العشيرة البتراركية التي تجمع ثلاثة أجيال، بل وأربعة أمام تشتت القبائل في القرن التاسع عشر ؛ ولكن ما أفرجت عنه من نواة نووية تَشَكَّلت مجددا في عائلات موسّعة، تصدعت وحدتها بفعل الطابع الفردي للدخل بين الإخوة المتعايشين في نفس البيت. ومع ذلك سمحت "العايلة" الريفية، تحت السيطرة الاستعمارية، وبقدر معين من النجاح، بإعادة إنتاج العائلات الموسّعة التي كان الاستغلال الزراعي الضعيف الموروث عن الأجداد يشكل مصدر جزء من دخلها، والجزء الآخر من دخل الأبناء الكبار الذين هاجروا إلى المدن، أو إلى فرنسا. عملت العائلة البتراركية في هذه الفترة على البقاء، وإن تضاءلت أو اعتمدت على إسهامات خارجية، خاصة على العمل المأجور الزراعي في الضيعة الاستعمارية.

بتشجيع النزوح الريفي المكثّف، سيشكل الاستقلال في عام 1962م أحد أسباب قطيعة أعمق من الاستعمار، من حيث أنه سمح للعشيرة العائلية غزو المدينة، واحتلال شقق كان من الواجب التكيّف مع مميّزاتها عن طريق التفكك إلى خلايا نووية، والتي اتخذت بعد مرور عشرين سنة شكل عائلات موسّعة تجمع ثلاثة أجيال في مساكن صمّمت لإيواء عائلات نووية، وبذلك ستمنع أزمة السكن في سنوات الثمانينيات هذه العائلات متعدّدة النواة من الامتداد والتطور إلى الشكل الزوجي. يتجلى من الإحصاءات أن معدل احتلال الغرف المرتفع لا زال متصاعدا، إذ يتكدس الأفراد في شقق يهجرها الذكور (صغارا وكبارا) طيلة ساعات النهار جاعلين من الطريق ملاذا لهم لا يبرحونه إلا إذا حان وقت الأكل أو النوم؛ أما النساء، فمحكوم عليهن بالتعايش في مجالات ضيّقة، حيث مستوى التنازعية بين الحماة وكنَّتها وأخوات الزوج (اللويسات، جمع لوسة) في حدود لا تطاق، مما يفسر المعدّل المرتفع للطلاق الذي يمس النساء حديثات الزواج، واللائي يفضل بعضهن العودة إلى بيوت أبائهن على العيش في مكان يتطلب تضحيات جسام.

تسود الأم في الدائرة المنزلية، حارسة المعبد وحريصة على المصالح الرمزية لأبنائها الكبار، مجتهدة في الحفاظ على تماسك المجموعة، حريصة على أن تلعب كَنَّاَتِها (عرايساتها) الدور المنوط بهن كاحترام التراتبية القانونية، والقيام بالأشغال المنزلية، وإنجاب الأطفال (الذكور من الأفضل) للعائلة... فلا تتصور زواج أبنائها إلا من منظور إعادة إنتاج المجموعة المنزلية في تراتبيتها وبنيتها، حيث تشكِّل الأمّ العنصر المركزي. تستثمر الأم مجهودا كبيرا في فك النزاعات بين أبنائها، والحد من مطامع زوجها، وبسط سيطرتها على كَنَاتها (عرايساتها) والاهتمام بمصير بناتها، إذ تشكل البكر منهن مصدر قلق إلى حين زواجها؛ محاولة في الوقت ذاته تحسين ظروف المتزوجات باستمالة زوج ابنتها (نسيبها)، وإن كانت الأم لا تهدأ ولا تعرف راحة البال في حياتها فذلك مرده إلى أنّ الدائرة المنزلية عرضة لقوى تتجاذبها، وتفرّقِها معيدة بذلك دوما النظر في وحدتها.

إن تصميم المسكن الحضري لا يتماشى وحاجات المجموعات متعددة النواة، والشكل الفردي للدّخل، وتأثير النماذج الغربية التي ينقلها التلفزيون، وكلها عوامل تغذّي الأزمة التي تعيشها العائلة الجزائرية، والتي تفرض على كل واحد من أفرادها الدّفاع عن نفسه بما أتيح له من الوسائل؛ فالأب يقاوم تغيير مكانته، بينما تبحث الأم على مزيد من النفوذ، أما الكنَّة فتحاول رسم مجالها للاستمتاع بقليل من الاستقلالية ... وبالنتيجة تقدم العائلة الجزائرية صورة مجموعة اجتماعية تتسم بتنازعية كبيرة مرتفعة كلفتها ليس الطلاق بأدناها، سببها الرئيسي –ولكنه ليس الوحيد- ضيق المسكن حيث تعيش عدّة عائلات نووية.

2. العائلة الموسّعة كأثر للتحول السوسيولوجي

____

أحدثت التحولات التي عاشها المجتمع الجزائري تغيرات في أشكال تنظيم العائلة، وفي العلاقات بين مختلف أفراد المجموعات المنزلية، أدت إلى اختفاء نوع العائلة الذي ساد في المجتمع ما قبل الكولونيالي –عائلة بتراركية بالمعنى الذي يستعمله علماء الأنثروبولوجيا- تاركة المجال لعائلة موسّعة ليس لها التجانس الذي ميّز سابقتها. لكن رغم انبثاقها عن تقلبات عميقة، إلا أنها لم تسمح للخلايا النووية التي تشكّلها بالتحول إلى النمط الزوجي. لم تعد العائلة البتراركية كما كانت عليه في العهد الكولونيالي في شكلها الأصلي، إذ تركت المجال لتشكيلات متنوعة، من النمط النووي إلى النمط الموسّع، الذي يتجلى بدوره تارة في شكل عائلة مركّبة وتارة في شكل شبكة عائلية. لقد أعادت العائلة إنتاج ذاتها بما أتيح لها من وسائل مادية لأفرادها في شكل (عدّة خلايا نووية تشكل وحدة إقامة واستهلاك) أو في آخر (مجموعة من المجموعات النووية تمتلك مساكن مستقلة ولكنها متجمعة حول الوالدين على قيد الحياة). في هذا الفصل وما يليه، سنبيّن أنّ الثقافة البتريكالية لا زالت مستمرّة رغم التحولات، مواصلة في هيكلة الرابط الاجتماعي وتصوره، لكنها وإن فقدت وجاهتها السوسيولوجية في ظروف التمدّن ومبادلة السوق، فهي مع ذلك موضوع تأويلات (شروح تبعا للمصالح الخاصة لأفراد المجموعة المنزلية).

من العائلة البتراركية إلى العائلة الموسّعة

حاولت العائلة الجزائرية في خضم التحولات التي أفرزتها الحقبة الاستعمارية والمتواصلة بعد الاستقلال التكيّف مع التقلبات التي فرضها ذلك النظام الخارجي المتمثل في الاستعمار، محاولة مع ذلك الحفاظ على القيم والمعايير الاجتماعية التي ارتكزت عليها كأساس ثقافي فهيكلتها وأعطت معنى لأفرادها. كانت ديناميكية التغيّير الاجتماعي التي دخلت فيها شاملة؛ ورغم ما أبداه الفاعلون من مقاومة واعية، إلا أن آثارها مسّت جميع جوانب الحياة الاجتماعية، بما فيها التمثلات الثقافية والرمزية، أو بالأحرى الطريقة التي من خلالها تٌعاش وتتجسد.

العائلة ومعاييرها الضابطة

إن المجموعة الاجتماعية القاعدية في المدينة المغاربية قبل الكولونيالية، هي تلك التي لا تُلزم أفرادها من نفس الجيل بالثأر للدم –العائلة البتراركية-، فهم إما إخوة أو أبناء عمومة يعيشون في كنف سلطة الجد أو العم البتراركي (patriarche) ، وحيث يتشكّل النّسب من ذوي القربى من جهة الأب (agnats patrilinéaire). بقي هذا النموذج التقليدي على ما كان عليه، يتيح التماهي الاجتماعي على مستويين: مستوى القبيلة التي تقوم مقام رابط بالنسبة للطائفة الشاملة ومستوى العائلة، المكوِنة التأسيسية للقبيلة، وبالتالي لا يُعاش الرابط الاجتماعي إلا في الإطار العائلي ويسود بشكل يجعل القبيلة كأنها امتدادا للعشيرة المنزلية. تعمل العلاقة العائلية كمثال نموذجي أو حامل لتمثُّل الرابط الاجتماعي الذي يعتبره الرجال علاقة دم على مستوى الطائفة الشاملة [1]، إذ التضامن داخل العائلة القائم على الاستغلال المشترك للذمة المالية تدعمه الملكية المشاعة التي ورثها الأب عن الجد، والتي سيورّثها في المشاع لفروعه الذكور.

تظهر العائلة كمجموعة من خط النّسب الأبوي تضمّ الأبناء المتزوجين المتحدين حول الأب الذي لا زال على قيد حياة؛ وبعد وفاته، تحت إدارة الأخ الأكبر أو أخ مشهود له بالكفاءة. ويبقى الجَدّ رباً للعائلة طالما تمتع بصحة جيّدة، يخلفه عند وفاته ابنه الأكبر، الذي يتمثل دوره في توزيع المهام الخاصة بالأشغال الفلاحية بين مختلف خلايا المجموعة المنزلية- التي تشكل وحدة إنتاج واستهلاك وإقامة- حريص على الوفاق بين أفرادها، يخشاه الجميع لأن بيده القدرة على تسليط سخطه ("دعوة

[1] كانت العائلة إطارا للتقسيم الاجتماعي للعمل تنتج ما يلزمها من أساسيات استهلاكها وكان الرابط بين أفراد العائلة يتجسد في الأرض المغذية إما ميراث الأسلاف أو ملكية جماعية وقاعدة مجال القبيلة.

الشر") –يترتب عنها عقاب رباني- على من يخالف أوامره[1] . فالملكية المشاعة المشترك استغلالها، والخشية، واحترام الأب وتقديس الأسلاف والارتباط بسلسلة نسب القربى (généalogie agnatique)، أعني الخط ألسلالي الأبوي وما ينبع منه من تضامن، كل ذلك يعطي للمجموعة العائلية الجزائرية قبل الكولونيالية ملامح العائلة البتراكية كما حدَّدها علماء الأنثروبولوجيا.

((إسم، ومستقر، وذمة تلك هي السمات التي تعطي للعائلة شخصية[2] حقيقية)) ؛ ذلك ما كتبه روبير ديكلواتر (Robert Descloîtres) و العربي دبزي (Larbi Debzi) اللذان لا يصفانها بعائلة بتراكية نظرا لما يتمتع به أفرادها من شخصية قانونية؛ ذلك أنه يحقُّ في القانون الإسلامي لأفراد العشيرة المنزلية الانفصال عن العائلة الأم، لكن الممارسة الاجتماعية أكثر ما ترجع للتقاليد من مرجعيتها للقانون الذي لا يُحتج به إلا للسماح بانقسامات بعد الجيل الثالث مشكِّلا بذلك نقطة قطيعة طالما كَبُر الأبناء وتزوجوا، و طالما المجموعة على استعداد لإنتاج جيل رابع. تتفكك العائلة لأنّها بلغت حجما عاما ترتسم داخله استقطابات جديدة، وهي عائلات كاملة مستعدة للاستقلال ذاتيا، على أن يكون ذلك مرغوب فيه أكثر، خوفا من الاختلاط الجنسي بين أبناء العمومة المراهقين أو في سن الرشد، وعلى اعتبار أن القانون الإسلامي كما يشرحه الفاعلون لا يُحرِّم تكوين عائلات جديدة، وبتعبير آخر لا يحرِّم الدين على إخوة أصبحوا أجددا الانفصال واقتسام الإرث العائلي.

تشكِّل الأرض والقطيع، المتوارث أب عن جد تلك القاعدة المادية التي تسمح - أو لا تسمح- بالدخول في منافسة مع مجموعة عائلية أخرى حول التشريفات والاستظهار الرمزي، ذلك أنه عندما تقدِّم العائلة أكبر عدد من الغنم بمناسبة "وَعْدَة" (موسم) ولي القبيلة، وتكرِّم ضيوفها، وتجنِّد أكبر عدد من البنادق لصد العدو الخارجي، تتراكم لدى أفرادها سمعة تزيد في رأس مالها الاجتماعي، وهو ما يشكل مفخرة لها. يحيل هذا **التطبع (الهابيتوس)** المتجذر في أعماق الثقافة إلى إدراك يُعظِّم سلسلة النّسب، الذي يعطي ممثلوه في التنافس تمايزا عن العشائر العائلية الأخرى. يشكل المعتقد المسمى باسمه (éponyme) ، وتقديس الأسلاف المتحول ببساطة إلى تقديس الاسم فيما بعد سمة سيكولوجية جماعية، ودافعا للسلوكات في الداخل، وللمواقف والتصرفات في الخارج. لذا وعَمَلا على الإبقاء على

1. ((الأب قائد وإمام يعطي لكل بيت ولكل أعزب مكانا دقيقا في كنف المجموعة، ذلك أن سلطته غالبا ما تُنافس، بيده عقوبتين مهابتين جدا، سلطان عدم التوريث و تسليط السخط ((دعوة الشر)) التي تمثل بلا شك أقوى سلاح لما تجلبه من عقاب إلهي على المسخوط أو الابن الضال أو الثائر)) Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, coll « Que sais-je », Paris, 1974, p. 13

2. Robert DESCLOITRES et Larbi DEBZI, « *Système de parenté et structures familiales en Algérie* » Annuaire de l'Afrique du Nord, Editions du CNRS, Paris, 1963, p. 33.

ذكرى أسلافهم، وتحت إيديولوجية النّسب، ينبغي لأفراده أن يتكاثروا، لأن ذلك دليل على قوّة المجموعة وشرط أساسي في تراكم رأس المال الاجتماعي.

إنّ ما يفيد كإيدولوجيا للعائلة هي تلك المجموعة من القِيّم والمعايير الاجتماعية المتجسدة في السلطة المتجسدة في الهيمنة الذكورية التي تفرض على المرأة بالعنف -الرّمزي غالبا- دورا متطابقا مع تبجيل الجماعة القرابية، فالشعور بالفخر الذي يحرّك العشيرة العائلية تمييزي حيال المرأة التي بيدها كل ما يُعظِمه، إذ يرى المغاربي أنّ ((شرفه في عفاف زوجته، وأخواته وبناته))[1] وأنّ سمعة الرجل تتوقف على سلوك النساء اللائي توجدن في حرمته إلى حد يُسَوِغ القتل إذا لُطخ هذا الشرف (النيف).

وهي سمة حكر على الرجل بحسب نقاوة المرأة (أو النساء) تحت رقابته (زوجته، بنته، أخته...) وبذلك يتهيكّل تصور النظام الاجتماعي حول قطبين، الرجال والنساء من جهة، والديناميكية بين الجنسين كما تقول فاطمة المرنيسي، من جهة أخرى، وبالتالي يمكن فك رموز المجال الاجتماعي الذي تحتله القرابة من خلال ما هو مرئي: المذكر المتعارض مع المؤنث المحاصر في البيت، والبعيد عن النظر، مما يؤسس بناء النظام الاجتماعي على إرادة تخص المرأة بمكانة ثانوية تنحصر في الانجاب.

إنّ الغاية من هذا الفيض الاجتماعي المبجّل للذكورية هي التقليل من شأن البداهة البيولوجية، ذلك أنّ المكانة الاجتماعية لا تتطابق مع الدور البيولوجي في بلاد المغرب العربي كما هو الشأن في كل مجتمع بتراركي يربط الإنجاب بسلسلة النسب الأبوي، فالتمثلات التي تبنيه اجتماعيا تمدّه بأساس ثقافي يحجب طابعه البيولوجي الأول، وعلى هذا الأساس تشكِّل القرابة في الجزائر مؤسسة اجتماعية، حيث وظيفة التمثل الرمزي هي تقديم النّسب الأبوي على حساب نسب الأم. وبما أن هذا الأخير مصادق عليه بيولوجيا، بَنت الثقافة البتريكالية القرابة الاجتماعية عبر نسب الأب، وقللت من دور الأم في إعادة إنتاج المجتمع فيزيقيا، ورمزيا على وجه خاصة. تتشرف العشيرة العائلية بتزويج نسائها لعشائر أخرى، نساء تضمن نقاوة سلسلة أنسابهم، وتنتظر بالمقابل من العشائر المتصاهر معها أن تمدَّها بنساء لغرض الإنجاب في إطار الشروط الاجتماعية التي يفرضها حسّ الشرف، الشيء الذي يفسِّر لنا هاجس العذرية عند المرأة الشابة المقبلة على الزواج، الضامن الوحيد لأصالة النسب الأبوي في مجتمع اعتقد في وجود الطفل النائم (الراقد)[2]. يحيل تخيل عذرية الفتاة ووفاء المرأة () إلى تقديس

1 . Fatima MERNISSI, *sexe, idéologie, islam*, Tierce, Paris, 1983, p. 164.

2 . يعتقد التقليد البربري الذي وافقه القانون الإسلامي أن الطفل يظل نائما في بطن أمه بعد تخصيبها، بهذا التخيل سيحمل الطفل المولود اسم والده بعد وفاة هذا الأخير بمدة طويلة.

الأسلاف، الذي يفرض استمرارية **نقاوة** النّسب [1]، كما يُخضِع هاجس العذرية باعتباره أثرا للثقافة البتراركية العلاقة الجنسية للإنجاب، فلا يعتبرها فعلا من شأن الفرد وحده، إنما فعل يُلزم النسب برمّته - الطائفة (أموات وأحياء)، ومن ثمّ وجود قواعد الشّرف الصارمة (النيف) واحترام الحياة الحميمية الخاصة (الحرمة) التي تتجاوز الفردانية الضيّقة لمن يتعداها. إن الغاية من الزواج، كما هو الحال في مجتمعات تقليدية أخرى، هو إنجاب ذرية لا يشوبها أدنى شك حول انحدارها من الزواج، وبذلك يكون التشكيك في خط النّسب الأبوي للأبناء بمثابة إعادة النظر في نقاء دم ورثة النسب، الشيء الذي يتناسب مع أقبح تقهقر في الترتيب وتدني كبير في القيمة الاجتماعية.

ينبغي أن تكون الزوجة المستقبلية **نقيّة**، أعني أنها لم تضاجع أحدا من قبل[2] ، ذلك دليل على نقاء نسبها من خلال الذرية التي تنجبها من صلب زوجها، كما يجب عليها بعد الزواج، أن تخشى الرجل حتى يَطمئنّ، لأن من لا تخشى زوجها مشكوك في استعدادها لضمان نقاوة ذريته. أفضت هذه الروح المتجذرة في الثقافة منذ قرون إلى هيكلة اللاوعي الجمعي الذي يخصص للمرأة مكانة راكنة ولكنها إستراتجية في إعادة الإنتاج الاجتماعي، وبالنتيجة تكون مكانة المرأة مأدلجة جدّا – وحساسة للغاية في بلاد المغرب العربي- لأن الرجل يبالغ في قيمة الجزء البيولوجي في إعادة الإنتاج البيولوجي، حاصرا دورها في الإنجاب، على اعتبار أن الرجال في التمثل الجمعي هم من يتكاثرون وليس المجتمع، لذلك يتزوجون النساء لضمان هذا التكاثر بشروط تضمن نقاء أنسابهن.

بتوجيههن كزوجات صالحات، وكحامل بيولوجي لسلسلة أنساب (جنيالوجية) أخرى غير أنسابهن، ليس للنساء ظهورا اجتماعيا في المجال المشترك. فالمساهمة في إعادة إنتاج السلالة حيث تزوجت، غير معترف بها اجتماعيا، ذلك أن الابن ابن الرجل (ولد الرجال)، ابن الأب الفلاني (ولد فلان)، وحفيد الجد الفلاني[3]. يتخذ المجتمع التقليدي من خلال منظومته القيمية، وآليات الشرف معيارا لحجب المرأة اجتماعيا، تستبطنه ويُلَقَّن لها منذ نعومة طفولتها من طرف الأم التي تلقّت ذلك عن طريق التربية.

---

[1] ذلك ما يفسر إلى غاية اليوم حسب إحصاء 1987، أن 94 % من الرجال في الجزائر يتزوجون أو يعيدون الزواج مع نساء بكر، بينما قليلا ما تتزوج المطلقة أو الأرملة من رجل أعزب.

2 تدرك المرأة ((فقدان بكرتها على أنها أكبر فضيحة بالنسبة للعائلة، ليس هذا وحسب ولكنه داعي خطير يستوجب تحريك منظومة قمعية عواقبها وخيمة بالنسبة لها، فيكون أحيانا ظهور العادة الشهرية الأولى منبع قلق بل وذعر))

Le monde des femmes et son entrée dans la cité, 5 de la série, n° 10, secrétariat social d'Alger, 1967

3 يمكن في الدائرة العائلية بعيدا عن المسامع والأعين الفضولية أن يكنى الطفل باسم آمه، لكن بدءا من المراهقة تتلاشى هذه ((الألفة)) لأن مكانة الرجل قائمة على فكرة تؤكد على أنه ابن الرجل الفلاني. إذا استتبت العادة، يكون الخطر كبيرا عند التلفظ باسم أمه أمام ((البراني)) (خارج العشيرة العائلية)

العائلة الموسّعة عائلة من مستوى متحلل

اختفت تلك العائلة التي سادت في الفترة ما قبل الكولنيالية، والتي حدّدنا ملامحها سابقا بسبب ما أفرزه الاستعمار من تقلبات لم تستطع الصمود أمامها. فالتفكيك البنائي الذي انطلق مند القرن التاسع عشر أتى عليها جراء تبعثر القبائل، والمصادرة العقارية، والنزوح الريفي، والعمالة المأجورة (salariat)، وتعميم استعمال النقود في الاقتصاد، فتحولت من وحدة قاعدية في النظام القبلي إلى عائلة موسّعة، في شكل مجموعة منزلية متعددة النواة، حيث بقيت القيم البتراركية في محلِّها، في محيط اجتماعي طرأت عليه تغيرات بفضل مبادلة السوق والعمل المأجور. فواصَل الأفراد في حمل منظومة قيمية تحدد لهم أدوارا لم تعد تتناسب مع السلوكات الجديدة في الحياة الحضرية. تحمل العائلة الجزائرية في ذاتها هذا التناقض: لا زالت قيم العائلة التقليدية نشطة في الذاكرة الجماعية وغالبا متحولة إلى مُثُل (idéalisées) ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ولّدت التحولات السوسيولوجية أشكال مؤانسة جديدة لم تتبلور بشكل نهائي، أفرزت نوعا من غياب التماسك بين التمثلات والبنيات الاجتماعية التي تشير إلى أن الأفراد لا ينتجون التغيّير الاجتماعي بمحض إرادتهم، إنما يكون ذلك غالبا في انعدام التناسق ومن ثمّ ينبع هذا التمزق الذي يعبِّر عنه البعض، والذي يبلغ ذروته في شجب الحاضر ومثالية الماضي. يتجلى هذا التناقض بشكل أساسي في المدينة بسبب الطابع الفردي للدَّخل، وأشكال المسكن المصممة لعائلات زوجية. لم تعد العائلة الموسعة في المنظومة الحضرية تعتمد في مَعاشها على الميراث المشترك الذي كان يجمع الإخوة في الماضي فشكلوا وحدة استهلاك وإنتاج وإقامة، فقدت تلك العائلة من تماسكها بسبب تنوع مصادر مَعاشها، ذلك أنّ الإخوة المتزوجين المتحدين حول الأب والأم، وهما على قيد الحياة، يستمدون رزقهم من العمل ألمأجور أو من القطاع غير الرسمي. بالنتيجة يولّد الطابع الفردي لهذه المداخيل إحباطا تنجم عنه احتكاكات لم يعد يحتويها احترام القيّم التقليدية وحده، إذ اكتسبت الوحدات النووية المشَكِّلة للعائلة الموسعة مزيدا من الاستقلالية والفردانية، فأصبحت العائلة الموسّعة عبارة عن تجاور (juxtaposition) وحدات نووية، باستقلالية كامنة وعلى أهبة للتنقل.

عمّق استقلال البلاد في سنة 1962م تحوّلها بمواصلة التفكيك البنائي للمجموعات الاجتماعية الريفية الذي انطلق في الفترة الاستعمارية، فزعزع تبادل السوق، والنزوح الريفي، والتمدّن، والعمالة المأجورة أسس العائلة التقليدية المحكوم عليها بتحول تبحث خلاله عن شكلها النهائي. ومهما كان الحال، بقيت روح العائلة حاضرة تُسَوِغها أسباب موضوعية من تضامن تجاه الوالدين أو الإخوة المعوزين، أو أسباب ذاتية خاصة الشعور العاطفي حيال الأقارب، فتارة موسّعة وتارة أخرى محدودة

في بعدها النووي، تحاول العائلة الجزائرية، بتنوع أشكالها، إعادة إنتاج ذاتها مع احترام القيّم التي تؤسس النظام البتراركي، لكنه احترام لن تكون له نفس الوظيفة حسب ما يتوفر للفاعلين من الوسائل.

تعتمد الشرائح الاجتماعية المحرومة على ذلك في تسويغ الاستراتيجيات العائلية التي تفرضها الحاجات المادية: أزمة المسكن، وضعف الدخل، والبطالة وغيرها، مما يجعل التضامن وسيلة من أجل البقاء. علاوة على ذلك، يضغط الوالدان والأجداد بالتأكيد على تعاون الأبناء والأحفاد فيما بينهم فيما يخص الشغل، والمسكن، ولذلك يعاد إحياء الثقافة البتراركية لمواجهة النزعة الفردانية التي يؤججها العمل المأجور، والاقتصاد الحضري. أما في أوساط الشرائح الاجتماعية الميسورة، يمكن أن نميّز حالتين: حالة حيث يواصل الإخوة المتزوجون العيش مع أحد الوالدين أو كليهما، و لكن في ظروف تتحدد لكل خليّة نووية مجالها الخاص (منزل كبير يضم غرفا عديدة، بيت يضم شققا متفردة...) بينما نجد في الحالة الثانية الأبناء المتزوجون يحافظون على علاقات مستمرة مع الوالدين الذين بقياً مع أحد أبنائهما من المتزوجين، وكأنّ العائلة الموسّعة باقية لكن في أماكن إقامة مختلفة، محافظة على نفسها في هذا الشكل ولكن دون وحدة مكان الإقامة.

لم يفلح علماء الاجتماع في إيجاد تسمية توافقية للعائلة الجزائرية، فمنهم من تحدَّث عن عائلة موسّعة ومركبة وممتدة، رافضا مفهوم النموذج العائلي الفريد؛ ومنهم من تحدث عن نموذج عائلي متنوع يحتوي عدّة أنماط؛ أما التوجه السائد فيذهب إلى وصف نموذج عائلي ناتج عن إستراتجيات تكيّف متعددة، في الوسط الحضري وفي الوسط الريفي على حد سواء[1]، إذ لاحظ أصحاب هذا التوجّه خلال الدراسات الميدانية بالفعل تنوع أشكال التعايش العائلي[2]. وبالنتيجة إذا ما احتفظنا بمؤشر مكان الإقامة لوحده سيظهر شكلان عائليان في الجزائر: عائلة نووية (زوج وأطفال) وعائلة مركّبة تشكِّلها أزواج عديدة مع أطفالهم، تبدو كوحدة استهلاك تقتسم نفس مكان الإقامة، لكن ينبغي ملاحظة أن كليهما يظهر كحالة انتقالية وكأنه لا وجود مخطط عائلي مهيمن ومستقر فيما بعد على مَر الأجيال. والواقع أن مجموعات نووية معيّنة تجنح لتصبح عائلات مركّبة مع تقدم الأبناء في السّن

---

1. راجع في هذا الصدد كلودين شولي التي ترى أن النموذج الموسع ((رغم اعتراض الرجال والنساء خاصة اللائي لم تبرمجهن تربية غير تقليدية لتحملها، لا زال ساريا في المجتمع الريفي بل و الحضري ، وفي جميع الأوساط الاجتماعية)).
Claudine CHAULET, *les frères, la terre et l'argent, op. cit.*, t. 1, p. 229.

2 . على سبيل المثال Fatima Oussedik(*femmes et fécondité en milieu urbain*, CREAD/FNUAP, Alger, 1989) في دراسة أنجزتها على مستوى خمسة أحياء في الجزائر العاصمة أفضت إلى بناء تنميط يضم خمسة أنواع من العائلات رتبتها حسب تكرارها: 1. العائلة البتراركية الجديدة الموسعة (زوج وأبناء منهم العزاب والمتزوجين والأحفاد)؛ 2. العائلة البتراركية الجديدة المحدودة (الزوج والأبناء العزاب)؛ 3. العائلة الزوجية (الزوج والأبناء)؛ 4. العائلة الزوجية المحدودة (أبناء يعيشون بمعية احد الوالدين أرمل أو مطلق)؛ 5. العائلة شبه الزوجية (paraconjugale) (زوج وأبناء، يأويهم والدي الزوجة بسبب أزمة السكن) . لم تكتف فاطمة أوصديق في لترتيبها هذا بمؤشر مكان الاستهلاك، بل استعملت مؤشرات أخرى مثل الرغبة في العيش في حضن مجموعات عائلية موسعة، والطريقة التي تعرف بها الزوجان على بعضهما البعض فتزوجا، و غيرها .

وتزويجهم دون الانفصال عن الوالدين، بينما تتشكل مجموعات نووية جديدة، منفصلة عن العائلات حسب ما تتيحه الإمكانات المادية. ذلك ما تؤكِّده الدراسة التي قامت بها فاطمة أوصديق، حيث لاحظت أن العديد من العائلات ((البتراركية الجديدة)) تشكّلت انطلاقا من مجموعة نووية قَدِمت من المناطق الداخلية للبلاد في سنوات الستينيات، والنتيجة نفسها توصّل إليها مصطفى بنتفنوشت بعد عقد من الزمن وإن كانت العيِّنة التي اعتمدها متواضعة (121 عائلة)[1].

بناءا على ما تَقدّم نتساءل عما إذا كان بالإمكان الحديث عن عائلة زوجية في الجزائر ؟ وإذ يوجد أزواج مع الأبناء يشكِّلون عائلات مستقلة مكانيا، يصعب مع ذلك اعتبارهم عائلات زوجية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار طبيعة العلاقات التي تحافظ عليها هذه الأزواج مع العائلة الأم ومع أفرادها؛ ذلك أن انتظام الزيارات، والتبعية العاطفية، وتدخّل الوالدين، واستمرار العلاقات، كلها عوامل تمنع المجموعات النووية من الاستقلالية، وبالتالي يمنع تشكيل عائلات زوجية. أما فرضيتنا فتقول أن **العائلة** التقليدية تحوّلت إلى عائلة موسّعة، التي تبعا لما تتيحه مواردها المادية، ولما لأفرادها من رأس مال ثقافي، تظهر إما في شكل عائلة مركّبة من عدّة مجموعات نووية مع وحدة مكان الإقامة والاستهلاك ، أو في شكل شبكة منظمة حول مجموعة نووية أساسية (غالبا مجموعة الوالدين) لكنها موزّعة على عدّة أماكن إقامة.

العائلة المركبة والشبكة العائلية

إنّ العائلة الجزائرية التي تشكِّل مرجعيتنا الأساسية هي تلك التي تعيش في التجمعات الحضرية ولا تستمد دخلها من الاستغلال الزراعي، فهي من أصول ريفية حديثة، طبعتها تحولات من بعد نزوح ريفي مكثّف، على أن العائلات التي مكثت في الأرياف تبدو أقل تأثرا بالتغيرات، الشيء الذي حثّنا على تفضيل الإطار الحضري كمجال بحث، وعليه سيكون الحديث في معرض هذا العمل حول العائلة ذات الأصول الريفية القاطنة في الوسط الحضري والتي لسنا متأكدين من شكلها المستقبلي.

أصل وتطور العائلة المركّبة

كانت المجموعات العائلية التي استقرّت في المدينة في سنوات الستينيات مختلفة الأشكال والحجم، اتبعت استراتيجيات متنوعة في احتلال المساكن، حيث نجد عدّة حالات من المفيد أن نعيد رسم تاريخها بعدما تجذرت في المدينة، ولغرض الاستشهاد لنأخذ ثلاث حالات منتشرة بكثرة.

الحالة 1. – عائلة موسَّعة تتكون من الأم (60 سنة) وأبنائها المتزوجين الثلاث (40 و 35 و 30 سنّة لهم أطفال يتراوح سنهم ما بين سنتين و 16 سنة) و 3 أطفال عزاب من بينهم فتاة (18 و 20 و 22

---

1 ((لكن يمكننا القول بأننا لا نجد في شكل العائلة الزوجية و لا في شكل العائلة الموسعة بُنية مستقرة.)) Mostéfa BENTEFNOUCHENT, *la famille algérienne. Évolution et caractéristiques récentes*, SNED, Alger, 1980, p. 186

سنة). تحتل هذه العائلة ثلاث مساكن، إما في نفس العمارة أو في نفس الحي؛ تعيش الأم وأبناؤها مع الابن الأكبر الذي يقوم بدور رب العائلة، بينما يقيم ابنيها الآخرين المتزوجان في زوجين (ménages) مستقلين في مسكنين متباينين ولكنهما مرتبطين جدا بالبيت الأساسي حيث تعيش الأم والإخوة، وبالنتيجة يرتسم في الشقّة التي يحتلونها توزيع رخو للغرف بحيث تخصص غرفة لرب البيت وزوجته؛ وغرفة للأم التي تشترك فيها مع بنتها وتستقبل في المساء أحفادها عندما يقصدون النوم؛ و الغرفة الأخيرة للأبناء العزاب الذين يشتركون فيها مع أبناء العم الذكور خلال الليل. فما عدا غرفة رب البيت الخاصة به التي يشترك فيها مع زوجته وأبنائهما الصّغار (من 0 إلى 4 سنوات) لا وجود لغرفة شخصية محددة. تستعمل الفتيات البكر الغرفة حيث تَنَمنَ مع الجدّة أو غرفة الوالدين لتغيير ملابسهن، وعليه لا يكون التوزيع المكاني فعليا إلا ليلا حسب العمر والجنس لتعود الغرف مشتركة في النهار، علما أنه غالبا ما يبقى الأفراد الذكور الشباب خارج البيت إلى حين الأكل أو النوم.

الحالة 2.- عائلة موسّعة تتكون من الوالدين (50 سنة تقريبا) وابنيهما المتزوجان وأربعة أبناء عزاب منهم شابتان عمرهما على التوالي 15 و 17 سنة، تحتل العائلة شُقّتين منفصلتين: يعيش الأب والأم والأبناء العزاب مع أحد الأبناء المتزوجين الذي يقوم مقام رب العائلة في شقة، في حين يعيش في الشقة الثانية الابن المتزوج الثاني مع عائلته النووية على أن يكون توزيع المجال في الشقة الأولى حسب المخطط الوارد في الحالة الأولى.

الحالة 3.- عائلة موسعة تضم إخوة متزوجين لا غير، تنتقل إلى المدينة وتحتل عددا من الشقق بعدد المجموعات النووية التي تكوِّنها. كانت العلاقات وطيدة في السنوات الأولى (زيارات منتظمة، خرجات مشتركة وغيرها) ولكنها تتلاشى تدريجيا . بمرور الوقت ستصبح المجموعات النووية الثلاث عائلات مركّبة تشكل مجموعة متعددة النواة.

هذه الحالات الثلاث اعتباطية وقد توجد حالات أخرى لكن ينبغي أن نشير إلى أنّ العائلة الموسّعة المنتقلة من الريف إلى المدينة في سنة 1962م كان عليها التخلي عن وحدة مكان الإقامة تبعا لخصوصيات السكن الحضري، ومع ذلك لم يشجع هذا التخلي بروز عائلة زوجية، إذ بعد مرور سنوات قليلة تشكّلت عائلات موسّعة جديدة. وكأن المجموعات النووية المستقلة التي استقرت في شقق منفصلة كان من أهدافها إعادة إنتاج العائلة الموسّعة بأبنائها. في سنوات كان من نتائج توفُّر شقق فارغة للعديد من المجموعات النووية بالانفصال على الأقل من حيث المجال، أعادة النظر في هذه الاستقلالية بسبب عاملين : بمرور السنين كبر الأطفال وتزوّجوا في البيت الأبوي دون مغادرته بسبب أزمة السكن التي زادت حدّتها بدءا من سنوات السبعينات. يُحتمل أنّ الأب كان يحلم في البداية بأن يصير شيخ الأسرة في عائلة أفرادها كثيرون يعيشون في شقة رحبة تستوعب مختلف المجموعات النووية، لكن على محك الحياة اليومية خاب أمله إذ تتخلل الواقع نزاعات بين الكَنات (العريسات) وبين الختنة وكناتها. يمنع تعارض المزاج وضيق المجال كل واحد من الحصول على دائرة حميمية، تزيد

من حدّة النزاعات داخل المجموعة المنزلية. عندما يتاح لبعض الأبناء المتزوجين مغادرة البيت الأبوي، فإنهم لا يتخلفون عن القيام بذلك، لأنّ تكدّس ثلاثة أجيال في شقة مصممة لاحتواء مجموعة نووية واحدة منبع لتوترات دائمة، لكن أيا كان نمط المسكن هناك حدود طبيعية للعائلة الموسعة تبلغها متى اشتمل الجيل الثالث على المراهقين وبالتالي لا يمكنها البقاء مجمّعة، ذلك أنّ فالاختلاط الجنسي بين المراهقين من أبناء العمومة يفرض تغيير محل الإقامة و انشطار العائلات الموسّعة.

في هذه المرحلة يجب أن نشير إلى أن العائلة الموسّعة لا تنتج عائلات زوجية وإنما تنشق عنها عائلات موسّعة كامنة منبثقة عن مجموعات نووية عرضة، على مدى معيّن، لأن تصبح عائلات مركّبة، ما يعني أنّ المجموعات النووية الموجودة في زمن t لها كامل الحظوظ لأن تصبح عائلات مركبة في t+1. بالفعل، عند بلوغ سن الرشد يتزوج الأبناء حتى لو لم يتوفر لهم مسكن أو شغل؛ ذلك أنّ الأب يشعر بإلزامية تزويج ابنه (فالعزوبية أمر مذموم في الثقافة المغاربية وفي الإسلام) و لا يمكنه طرد ابنه وزوجته و أحفاده إذا لم يتوفّر لديهم مسكنا[1] .

الشبكة العائلية مرحلة انتقالية نحو العائلة الزّوجية

ببلوغ سن معينة (70/60 سنة) يأمل الوالدان في التمتع بالهدوء الذي لم ينعموا به في وسط ذرية عديدة[2] ، لذا فرغبتهما كبيرة في أن تكون العائلة المركّبة محدودة قدر الإمكان، لا تحتفظ إلا بالابن الأصغر حديث العهد بالزواج، وبالتالي عدد أبنائه قليل. تلك وضعية تتيح لهما عيشا هادئا إذ توجد كَنّة تقوم بالعمل المنزلي وابن يسهر عليهما. وإذ كانت رغبة الابن المتزوج في سنوات الستينيات في الإقامة في عائلة زوجية مبعثا لمأساة نلمس اليوم هذه الرغبة عند الأب أو الأم عندما تأوي الشقّة التي يحتلونها عدّة مجموعات نووية. تُعبِّر أزمة السكن الحادة في سنوات الثمانينات والتسعينيات عن الطلب القوّي النابع من سعي العائلات المركبة إلى الانفصال والاستقلالية. تلاشت بمرور الوقت رغبة الوالدين في احتضان جميع أبنائهما المتزوجين وبالتالي إعادة إنتاج العائلة البتراركية القديمة فتخلا عن فكرة إعادة إنتاج "**العايلة**" راغبين في الاحتفاظ بالابن الأصغر (المازوزي) الذي سيستفيد من تربية أبنائه على يدهم، مع الإبقاء على الاتصال مع الأبناء والأحفاد الآخرين بفضل الزيارات المنتظمة التي تدعم الرابط بين أفراد القرابة المكونة **للشبكة**.

ترتسم هذه الشبكة حول الوالدين مما يفترض أن الأبناء المتزوجين بإمكانهم الحصول على سكنات. والشبكة عبارة عن عائلة موسعة لا تقتسم مجموعاتها النووية نفس مكان الإقامة تتجمع في غضون سعات بمناسبة الولائم، يتلذذ الجد خلالها بنظرة إلى حجم ذريته. تتفتت العائلة الموسّعة وتتشكل في

---

1 يبلغ متوسط العمر عند الزواج حسب الأرقام المتوفرة في الإحصاء العام للسكان والمسكن لسنة 1987، 27,2 سنة بالنسبة للرجال و 23,2 سنة بالنسبة للنساء.

2 حسب الأرقام التي يقدمها الديوان الوطني للإحصاء فإن الحجم المتوسط للبيوت –يجمع البيت عائلة أو عدّة عائلات زوجية – انتقل من 5,9 أشخاص في سنة 1966 إلى 6,66 في سنة 1977 و إلى 7,1 في سنة 1987.

شبكة عائلية إذا توفرت لديها موارد مادية تسمح بالحصول على سكنات، إذ الانتماء إلى شريحة ميسورة في الجزائر معناه حرية في العيش والارتباط بالقيم البتراركية مع الحفاظ على استقلالية المجموعة النووية، الشيء الذي يجنِّب النزاعات، والتوترات، والكبت، وبالتالي الطلاق. من المحتمل أنه لهذا السبب يتدنى معدل الطلاق بشكل محسوس في الشرائح الاجتماعية الميسورة عن المعدل الوطني؛ ذلك أن الحراك الاجتماعي واستقطاب الطبقات في شرائح محرومة وميسورة يلقي بثقله على تطور أشكال المجموعات العائلية. بالفعل من السهل أن نلاحظ خاصة في المدن الانتشار الكبير للعائلة المركّبة في أوساط الشرائح المحرومة في حين تشكِّل الشرائح الميسورة شبكات عائلية تمزج التطلع إلى الاستقلالية الزوجية بالمقاصفة العائلية التي يدفع إليها الوالدان على قيد الحياة.

يحتضن البيت، حيث يعيش الوالدان، العائلة الأم (souche)، مركز الشبكة العائلية التي تربط بين الإخوة المتزوجين، وإن اختلفت أماكن إقامتهم، وهم بذلك على اتصال دائم فيما بينهم على الأقل إلى غاية وفاة الوالدين. إنهم بصفة عامة تجار وموظفون سامون، أو أفراد من المهن الحرة (أطباء، محامون...) . يمكن أن تستقبل العائلة الأم كلا من العمة العاجزة، أو ابنة عم أرملة أو مطلقة ليس لها أبناء تلجأ إليهم ، أو ابن عم طالب يقطن مدينة بعيدة، وغيرهم، من هنا نقول أنه لا يوجد نمط معين من العائلة، إذ يرتسم شكلها وحجمها حسب ظروف الاستعمال، وصُدف الإقامة، وقيود المسكن، وواجب التضامن تجاه الأقارب البعيدين. يعيد أفراد الشرائح الميسورة إنتاج نموذج العائلة الموسّع رغم اختلاف أماكن الإقامة من المدينة، فالهاتف والسيارة يسمحان بالبقاء يوميا على اتصال، ويكفي أن يغيب الابن أو زوجته يومين متتاليين لتبدي الأم قلقها[1]. تحافظ الشّبكة عل تماسكها بفضل وجود العائلة الأم، التي باختفائها تتمدد وتنشطر إلى عدّة شبكات مكوِّنة مراكز خاصة بالاستقلالية، فلا تشمل الشبكة أبناء العم المتزوجين؛ وإن كان الأمر كذلك تكون شبكة نسب تجمع أفرادها بمناسبة الولائم والجنائز وغيرها من المناسبات.

إن الموضة التي انتشرت بين الشرائح الميسورة (مقاولون، تجار كبار وغيرهم) التي باستطاعة أفرادها بناء ما يريدون من مساكن، هي الإقامة في بيوت متباينة في نفس العمارة حيث يعيش إخوة متزوجون. تتجمع العائلة الموسّعة في نفس البيت أو عمارة من طوابق متعددة، حيث يحتل كل واحد من الإخوة –أو في سن الزواج- مسكن يعيش فيه بمعية زوجته وأبنائه في استقلالية تامة، بما فيها تحضير وتناول الوجبات الغذائية. يظهر هذا النموذج مثاليا بالنسبة لأشخاص يبحثون عن البقاء في اتصال دائم مع أقاربهم، والذين في جهة أخرى تطمح نساؤهم إلى الاستقلال أكثر عن **الختنة** و"**اللوايسات**" (أخوات الزوج).

1 تتلقى الأم أخبارا عن ابنها و أحفادها بانتظام و يحدث أن تطلب من كنتها ما حضرت من أطباق، ناصحة لها بطبق معين و بتفادي خضرة معينة كان ابنها لا يحبها مند نعومة طفولته.

يمكن أن تظهر الشبكة العائلية الموصوفة بهذا الشكل غير متأصلة ومن مجتمعات مغايرة، خاصة الغربية منها، لكن ليست الشبكة العائلية خاصية جزائرية، وإنما ما يميّزها هو تمركزها حول بيت الوالدين[1]، وكثافتها التي يحددها حجم الذرية من الذكور، وعمرها المُقَدَرِ بِعُمر أحد الوالدين الذي لا زال على قيد الحياة، وفي هذا الصدد يجب الإشارة إلى أن قوّة العلاقات داخل الشبكة تتجلى في الدفع المنتظم لهما مقدارا من المال، أو دفع إتاوة الكهرباء والماء والهاتف وغيرها، كذلك من خلال الرأي الفاصل الذي يبديه الأبناء حول مختلف الأحداث العائلية (زواج الأخت أو الأخ ، الحج، شراء معدات كهرومنزلية يتطلب مبلغا كبيرا...) وغيرها من المواقف.

تراجع مكانة الأب وتعاظم نفوذ الأم

أصبحت الثقافة البتراركية السائدة في وعي الأفراد غير مجسدة ولكنها متبلورة في مُثل، مرجعية مخيالية ينتجها الحاضر، بينما صارت العائلة (عائلة مركبة أو شبكة عائلية)) واقعا سوسيولوجيا جديدا. إذ طرأ التغيّير على الأفراد بعدما عاشوا تاريخا طبعهم وترك فيهم بصمات لا تتجلى بالضرورة كبصمات من ماض ليس ببعيد. أعادت العائلة الموسّعة، كواقع سوسيولوجي جديد تأويل الثقافة البتراركية آخذة منها بعض العناصر ومخترعة عناصر أخرى؛ ومن هنا لا يمكن للتغيرات المورفولوجية التي لحقتها أن تكون من دون أثر على مكانات وأدوار أفرادها الذين لا يشتركون دائما في نفس المصالح. ذلك أنه غالبا ما يحدث اختلاف بين القربى حول رهانات رمزية خاصة بسلطة هؤلاء وهؤلاء، وحول الاعتبار الذي ينتظره بعضهم من البعض الآخر، لأن التحولات الاجتماعية الحاصلة عن طريق تبادل السوق رفعت مكانة البعض وحطت من مكانة البعض الآخر، وانجرت عنها دينامية عرفت فيها العلاقات داخل وخارج العائلة تعديلات.

من منظور الموارد، سواء تشكّلت في شبكة، أو مقِيمة في بيت واحد، لم تعد العائلة الموسّعة تنتج ذاتها على أساس الذمة المالية (patrimoine) العائلية، إذ أصبح الدّخل يتمثل في أجور الأبناء، العمال في القطاع العام، أو مستخدمين في التجارة في القطاع الخاص، أو موظفين (مدرِّسين، شرطة، وغيرهم) فكان من نتائج هذه الوضعية أنها غالبا ما جرّدت الأب من سلطة القرار: فشراء أثاث، أو تلفاز جديد، أو ثلاجة أو غير ذلك، لا يتوقّف على محض إرادتهن لكنه بقي مع ذلك محتفظا بسلطة رمزية قوّية، أما السلطة الحقيقية فأصبحت بيد الأم أو أحد الأبناء الذي يفرض نفسه –بخصاله، ودخله، وبما لديه من علاقات في الخارج- كرب بيت[2].

1 درست اليزتبيت بوط (Elisabeth Bott) شبكات اجتماعية في انجلترا واستنتجت انه كلما كان للزوج و الأبناء حياة مشاركة كلما كان انتماؤهم للشبكة اقل. ويكون ذلك كثيف و نشيط كلما ينتمي طرفي الزوج إلى شبكة، إما قراببية، أو مهنية، أو صداقة، أو جيران.
Elizabeth BOTT, *Family and social network, Roles, Norms and External Relationships in Ordinary Urban Families*, Travistock Publications, Londres, 1971

2 غالبا ما يساوم الأب حجه لدى أبنائه منتظرا منهم تغطية النفقات.

وعليه أصبح ربّ البيت في العائلة الموسّعة شخصا جديدا، همّش الأب الذي لا زال على قيد الحياة مع الاضطلاع بالثقافة البتراركية وذلك بانشغاله بشرف السلسلة النَسبية والكبرياء الذي ينبع منها، فهو الذي يقحم المجموعة المنزلية في المنافسة حول التشريفات، والجاه بين الجيران والقربى من خلال اقتناء منقولات حديثة، وتمدرس الإخوة وأبناءهم. كما يبدي امتعاضه من خروج الأخوات المسموح لهن بالذهاب إلى المدرسة، آذنا لهن ولزوجات الإخوة ولزوجته الاستماع إلى المذياع، والأشرطة الصوتية والتلفاز. وإذا ما توفرت لديه الوسائل، يأتي بالهاتف وغسالة الثياب والأواني محسنا بذلك الأوضاع المعيشية المنزلية لنساء المجموعة، لكنه يحد من خروجهن. يعيد الابن، الذي أصبح ربا للبيت إنتاج الثقافة البتراركية في سياق اجتماعي حيث لم يعد للعائلة الموسعة وجودا، لكن ذلك بعقلية شخص حديث يتحكّم في قوانين العلاقات المهيكلة للمجال الاجتماعي الجديد: العمل، وسوق الفلاح (محل توزيع تابع للقطاع العام)، والإدارات المختلفة وغيرها من الهيئات التي يجب معرفة دواليبها للحصول على وسائل تلبية حاجات العائلة.

يعجز الأب على أداء هذه المهمة، الغريب على المنطق السياسي الاجتماعي للكيانات التي توفر الخيرات والخدمات، والتي يديرها جيل في الثلاثين أو الأربعين من العمر، جيل الأبناء المدربين على **الاعتياد أو الهابيتوس** الجديد الذي تصنعه معايير ومواقف حيث يتعلق تبادل الخدمات وتجليات التقدير بمنطق التبادل والأعطيات المختلفة عما نجده في المجتمع الريفي. لا يكفي السوق في الاقتصاد المؤمم لاقتناء الخيرات والخدمات، بل ينبغي توفّر رأس مال من العلاقات بين الإطارات في مختلف الشركات الوطنية للحصول على اشتراك في خدمة الهاتف، أو تجديد الثلاجة، أو الحصول على جواز سفر، أو اقتناء سيارة، أو الاستفادة من معالجة في المستشفى، أو الحصول على مسكن لفائدة الأخت المتزوجة التي تعيش صعوبات مع عائلة زوجها، وغير ذلك كثير. وعليه يكون ((رأس المال ألعلائقي)) الذي بحوزة الابن أمرا ضروريا للتكاثر والدخول في المنافسة مع عائلات الجوار والقربى البعدين، وبالنتيجة يتوقف المستوى المعيشي لأفراد العائلة من أوجه عدّة على الابن رب الأسرة الذي تزيد علاقاته في سمعة المجموعة.

ذلك ما يفسِّر الأهمية التي أصبح يتمتع بها، ففي ظله ستتفاوض الأم حول علاقاتها ببقية أفراد العائلة، خاصة زوجها، وحقيقة الأمر أنها باستفادتها من سلطان ابنها تعيد الأم ترتيب موقعها منقصة من سلطة الأب الذي يفقد شيئا فشيئا من مهامه كرب للعائلة. فالثنائي ابن/أم يجرد الأب من سلطة اتخاذ القرارات الخاصة بالتسيّير اليومي للطائفة العائلية، فأصبحت بنية المجموعة المنزلية تتمحور، بناءا على ما تقدم، حول الأم التي تحتل بؤرة المجموعة المنزلية، تقترح الوجبات، وتشرف على تحضيرها، وتأمر بالاجتماع حول المائدة، وهي أيضا من يوزِّع المهام المنزلية ويسيِّر الميزانية العائلية، فلا يتخذ أدنى قرار من دونها. لتمويل كل ذلك غالبا ما يقدم لها ابنها أو أبناءها مساهمة مالية شهرية

تسيّرها حسب ما يروقها، فتتكفل بتلبية حجات الجماعة حسب تقديرها وبفضل ما لها من سلطة على ((مال العائلة)).

مع كل ذلك، لا يعني تهميش الأب اختفاء الثقافة البتراركية، وإن جُرِّد من سلاحه، مثل ذلك المَركب القديم، إذ لم يكن ما حدث من تغيّير ممكنا إلا لأنّ القيم التي كان يجسِّدها أصبح ابنه من يدافع عنها متحكما أحسن منه في منطق المجال الاجتماعي الجديد. لا يبدي الأب أية مقاومة لأنه مكبل في ميدانه الخاص، فهو يعي جيدا عجزه في توظيف المؤانسة الجديدة، يَحث ابنه على الواجب العائلي، متكئا على الأشكال الرمزية لسلطته ومساوما بذلك الاحترام الشكلي مقابل التنازل عن السلطة الحقيقية.

تغيّرت وضعية الأم، التي وفِّقت في استقطاب الموارد التي ينتجها الأبناء الأجراء أو التجار بطريقة غير مباشرة [1] خارج المجال المنزلي، وتلك موارد نابعة من اقتصاد السوق مفيدة في إعادة إنتاج علاقات القرابة المتغيِّرة من حيث الشكل فقط، لكن يبقى المضمون نفسه وإن تجسّد في أشخاص آخرين (الابن، الأم) تغيرت مكانتهم. فهذا التغيير دلالة على أن موازين القوة داخل المجموعة لم تعد على ما كانت عليه، متحولة لصالح البعض على حساب البعض الآخر. يبحث الأفراد على تحسين وضعيتهم الخاصة، مدافعين على مصالحهم مستمرين في ذلك الوجداني تارة، ومتطلبات التضامن الطائفي تارة، والفرص التي يفورها اقتصاد السوق تارة أخرى. والصراعات المصلحية حاضرة في المجال المنزلي بين الإخوة ، و بين الأبناء والأب ن وبين الأب والأم وإن كان الرهان ليس ماديا أو لا يظهر على بهذه الصفة. فالأم التي تحرك أبناءها بحثا على تجريد زوجها من سلطانه لا تقوم بذلك بغية مصالح مفيدة لها من منظور السوق، ولا تبدي رغبة في الحصول لها أو لأبنائها على الاستقلالية الفردية ؛ كما أنها لا تريد الطعن في المعايير الثقافية وإن كانت تعي إمكانية ذلك، وهذا ما لا يخطر بالبال إنما تحاول تحسين وضعيتها بتحريك التقاليد والأبناء في إطار البنيات الطائفية التي تستشعر بأنها لا تتغير على مستواها.

في خلال ذلك، تخضع المجموعة المنزلية لمصالح متباينة تضعها بصفة نهائية في وضعية، حيث يدب النزاع، لا يمكن تجاوزها بسبب التعارض بين شخصين هامين في الدائرة المنزلية: الأم والكَنَة، لذا سنحاول ضمن الفصل الآتي إظهار رهانات النزاعات العائلية والتعرف على أبطالها الأساسيين.

1 . لا يكون سلطان الأم حقيقيا ما لم تكن العائلة معتمدة على تجارة الأب أو دخله بشكل أساسي.

3. النزاعات العائلية والهوية النسائية

———————

يمكن أن يتجمع في عائلة تقيم في نفس المسكن إلى غاية عشرون شخصا، كما تضم الشبكة العائلية ما بين الستين والسبعين شخصا[1]، في هذه الحالة كما في حالة أخرى، تظهر سلطة الأب والأم غير كافية لإخماد التباينات في المصالح داخل المجموعة، خاصة عندما يتكدّس أعضاؤها في شقة واحدة مصمّمة لإيواء عائلة زوجية. يمكننا تخيل في شبكة مماثلة من العلاقات تلك النزاعات الباطنية، المغذاة بالغيرة بين الكنات (belles sœurs)، والعداوة بين الأعمام وبين أبنائهم، وتعارض المزاج بين **الكنات** (**العرايسات**) اللائي تريد بعضهن فرض شخصيتهن، فالعائلة الموسّعة تتخللها إذن تدفقات متواصلة من النزاعات والتوترات، وللتأكد من ذلك يكفي الذهاب إلى المحاكم والبحث في أسباب الطلاق. يظهر من خلال التناقضات التي تمزق العائلة الجزائرية مؤشرات عديدة مع ذلك استعصاء الثقافة البتريكالية مع الإشارة إلى تطور جديد في طور الحدوث يقدم الأم كشخصية مركزية الجديدة في المجموعة المنزلية.

العائلة الموسعة : مجموعة تنازعية بصفة بنائية

أصبحت الثقافة البترراكية أيديولوجية حيث تتواجه امرأتان تتنازعان نفس الرجل، ومن ثمّ الطابع البنائي لهذا الصراع، رهان ذلك بالنسبة لهما ما يمثله هذا الرجل باعتباره موارد تتيح الاستقلالية، وفرض النفس، والتمايز، والتخفيف من القيود اليومية. ففي مجتمع حيث ينبغي للمرأة الانحناء أمام سمو الرجل، يكون التلاعب به، وبالوجداني، وبالذرية وبالجنس وغيره أمرا حيويا لوجودها باعتبارها كائنا اجتماعيا ينتمي لمجموعة، حيث نعتبر تلبية المصالح الشخصية والبحث على امتيازات مادية، أسس السلوكات الودية تارة والعدوانية تارة أخرى لبعض حيال البعض الآخر. يجعل الاقتصاد ألحضري، حيث تعيد المجموعة المنزلية إنتاج نفسها، المرأة – أم أو زوجة- أكثر ارتباطا بالرجل –ابن أو زوج- من حيث أن الوجود الاجتماعي يتطلب حدا أدنى من القدرة الشرائية في حين يجب عليها أن لا تظهر إلى الملء كمنتج وكمستهلك.

إنّ التمتع بقدرة شرائية بتجنيد جزء من دخل الابن غاية صعبة المنال تتطلب عملا عصيبا يستلزم التعبير عنها لا كحاجات مالية، و إنما تضمينها في كلام رمزي حيث تحجب وظيفة **الدال** الوجداني **المدلول النقدي**. يعطي الابن لأمه مالا مبيِّنا لها استقلاليته عن زوجته، وعدم إنصاته لها علما

---

[1] يكفي أن يكون 8 أبناء متزوجين لهم معدل 4 أطفال لكل واحد منهم و أن يكون البعض منهم متزوجا له طفل أو طفلين، في هذه الحالة يكون الأب جدا و جدا أكبر.

بالتنافس الكامن بين المرأتين، فالمبالغ المالية المدفوعة للأم وظيفتها مادية بلا شك تتمثل في تلبية الحاجات ولكنها تحمل أيضا وظيفة رمزية تعبِّر عن القيم والالتزام بها، وكذا الرجولة وعدم الاكتراث بالزوجة، وغيره. في هذا الصدد تجنِّد الثقافة البتراركية الكلام الرمزي لإعطاء العلاقات النقدية دلالة أكثر من دلالتها التجارية، فالبعد التجاري موجود ولكنه محجوب لكبت فكرة المصلحة المادية المتعلقة بالحساب، حيث يترصد الوجداني خطر تحوّله إلى مقولة من منطق العطاء والعطاء المقابل. ذلك أن الابن لا يقدم لأمه نقودا مقابل ما تلقاه منها من خدمات، وإنما فعله وجداني يبرهن لها عن تعلقه بها؛ يريد بذلك أن يعبِّر لها عن مشاعر أبيه الذي منعها من ذلك، مشاعر معبَّر عنها نقدا في غياب أنماط تعبيرية أخرى. يثير مال الابن لذة مزدوجة (الفعل وقيمته النقدية)، وكأن العلاقة الجنسية، المكبوتة والمحبطة، التي لها مع زوجها، تتسامى في تلك العلاقة المالية مع ابنها، حاصلة منه على تعويض بعد عقود من الزمن لما عانته من إحباط مع زوجها.

تفتخر الأم بكل ما يقدِّمه لها ابنها ، مشهِّرة به ومبيِّنة لزوجها كثأر منه ولكنها لتتلذذ بانتصارها، ولأبنائها الآخرين لتزرع فيهم الغيرة من أخيهم السخي تجاهها، ولبناتها المتزوجات لتشير إليهن بأن ميزان القوة لصالحها، وللقرابة والجيران لتبيِّن للجميع أنّها امرأة سعيدة وأنّها في قمة تراتبية المجموعة العائلية، وهذا ما يوضح لنا إحباط الأم عندما لا يبادلها ابنها العاطفة المنشودة، ولا يقدم لها ما تنتظره منه من مال، ومن ثمّ تكتسي الممارسات والعلاقات المالية دلالات متنوعة غير معبَّر عنها وغالبا غير واعية، تقمع سلوك المعني بالأمر. ومع ذلك من الصعب تمييز وفصل الشعور العاطفي عن المصلحة المادية التي تصطحبه، والارتباط العاطفي عن تجلِّياته النقدية.

لكن ومن خلال الحاجات المالية التي تترجمها عبارات وجدانية، يبرز مسار تفردية (individuation) لا يفصح عن اسمه، حيث يؤكد الفاعلون جميعهم بأنهم في خدمة المجموعة وعلى استعدادهم للتضحية من أجلها، لكن استراتيجياتهم الكتومة والمحجوبة من غير وعي تتّبع مصالح يُدافع عنها بطريقة أحسن عندما تتماهى بمصالح المجموعة، التي يستعملها الفاعلين الذين تعتبر حياتهم اليومية تفاوضا مستمرا حول القيود. لن تجرأ الزوجة مثلا على مسائلة زوجها عن المال الذي يعطيه لأمه، ولكنها ستشتكي حتى يبدي لها أكثر عناية وبأبنائها ملاحظة عليه افتقارهم إلى الثياب، والأحذية، واللوازم المدرسية وغيرها. بافتكاك بعض المال لفائدة الأطفال، تغتنم هذه المناسبة لتحسِّن لفائدتها تلك العلاقات غير المتوازنة التي تخضع لها. بالتكنه بأطفالها وباعتبارها ناطقا باسمهم، تفرض الزوجة نفسها تدريجيا، مُدشِّنة جدلية في صميم الرابط الاجتماعي الذي يجمع ويعارض بين الختنة والكنّة المتحدثان باسم أبنائهما.

ليس في هذا الأمر من اعتراض عل الثقافة البتراركية في حد ذاتها، من هذه الجهة أو من تلك، بل تُستعمل بالعكس لتوطيد المصالح الفردية. تحت ضغط هذه المصالح تشهد الثقافة البتراركية تغييرات وتطورات يمكن ملاحظتها، مما يعطي للأسرة مظهر حقل مغلق حيث تجري نزاعات مصالح فردية بين

الفاعلين المتسلحين بموارد متنوعة ومن مستويات مختلفة في بحثه عن التأثير على صاحب هذا الدخل، يتعلق الأمر باقتطاع أكبر قدر ممكن من المال للحد من إمكانيات اقتطاع الآخرين. وعلى هذا الأساس تكون الفكرة التي مفادها أن المجموعة تهيمن على الفرد ولا تترك له أي هامش من الاستقلالية والحرية، غير صحيحة إلى حد ما، لأنه إذا كانت الاستقلالية رهانا فهي بذلك مرتبطة بعلاقات مالية تؤمن تفاوضا أحسن حول القيود وغيرها من أجل الاستقلال. وعليه ليست المجموعة هي التي تهيمن على الفرد بل بالأحرى هو الذي يحاول التلاعب بها لتحقيق مآربه: تلبية حاجاته الخاصة، والتميّز عن الغير، والتأكيد على طموحاته...

من الأسباب الهامّة التي تثير النزاعات نذكر الطابع الفردي للدخل. بالفعل يطرح اكتساب العيش بفضل الأجر الفردي مشكلة عويصة عند توزيعه خاصة إذا كان الإخوة الآخرون –متزوجون ولديهم أطفال- يتقاضون أجورا متفاوتة، أو عندما يكون البعض منهم دون عمل. ولذا تبحث الجدّة على توزيع متساوي في الاستهلاك بين جميع أحفادها، بينما تبحث الكنّة التي يكون دخل زوجها أكبر على تمييز أبنائها عن أبناء أعمامهم، وبالنتيجة إذا كان بمقدور الزوج الحصول على مسكن فردي فإنه يُجنب أسرته هذا الضيق، أما إن كان مرغما على العيش مع إخوته ووالديه، فإنّه يُلزِم زوجته بكبت إحباطها والرضوخ للوضعية، فإن رفضت ينتهي الأمر بالطلاق.

لفهم الرهانات وإشكال النزاعات العائلية ينبغي أن نعرف بأن الدائرة المنزلية تشتمل على مجالين متباينين : مجال التعايش المشترك (يجمع الوالدين، والإخوة، والكنات، واحتمالا أبناء العم) هذا من جهة، ومجال الحياة الحميمية الزوجية (يجمع الزوجة والزوج والأبناء في مقتبل العمر) من جهة أخرى. في المجال الأول، ينبغي أن لا يُظهر الرجل لزوجته ما يكنّ لها من عواطف؛ بالعكس عليه إظهار لا مبالاته بها والتعبير عن كل مشاعره تجاه أمه، ذلك أن عاطفة – إن وجدت- الرجل لزوجته ينبغي أن لا تتعدى حدود المجال الحميمي الزوجي، أما المحبة التي يكنها لها يجب عدم تخريجها وإلا اتهم بالخضوع لها، وهو ما يعتبر إخلالاً بالنظام البتراركي، فما يبقى للزوجة إلا الاكتفاء بما يبديه الأب لأبنائه من حنان وكأنّهم المحور الذي يتبلور من حوله شعور الارتباط المتبادل؛ فما تطلبه المجموعة العائلية من الأزواج ليس عدم تبادل المحبّة ولكن أن لا يتعدى تجلي هذا الحب حدود المجال الزوجي. باعتبار الحب شعورا إنسانيا، فمن المبالغة أن نقول بأن الإنسان ألمغاربي (والمغاربية) لا يحب زوجته (زوجها)، فوجود المشاعر أمر وارد إنما يُعبَّر عنها من خلال الثقافة البتراركية **للرُّجلة** (الرجولة) التي تنصّ على أنّ المرأة هي التي ينبغي لها إظهار ارتباطها بزوجها، وعلى هذا الأساس يكون الحب لعبة تحت رقابة الغير، حيث يجد الرَّجل الرضا في خشية زوجته له فلا يبادلها المشاعر –الكتومة أمام الملء – ما لم تسيء لصورته الرجولية ولا تنافس أمه - التي لها نفس المميزات البيولوجية في الإنجاب- المرتبطة به ولكنها لا تشكل أي خطر عليها.

لأسباب سيكشفها تحليل اللاوعي الجماعي والفردي، غالبا ما يسعى ألمغاربي إلى تقديم صورة رجل حازم أمام أمه، تلك الصورة التي تميَّز بها أبوه، مستظهرا تلك العاطفة أمامها، وكأنه يسعى إلى تعويض ذلك الحرمان العاطفي التي عانت منه خلال سنوات حياتها الزوجية الطويلة. يريد ألمغاربي بذلك أن يكون رجوليا وعاطفيا في نفس الوقت، فلزوجته يقدم السلوك الرجولي، بينما تحظى أمه بالسلوك العاطفي، على الأقل أمام الحضور. قد يثير تغيير هذا الترتيب العام للمشاعر حيال إحداهما اعتراضات هذه أو تلك لأن المصالح الرمزية –بل والمادية- للأمّ مهددة وصورة الابن مغيَّرة. فإذا كان اعتباره لزوجته أكبر مما يُقدِم لأمه فسيُتّهم ((بالإنصات لما تقول زوجته على الوسادة))، وبأنه خائن إلى حد تناسي ذكرى رضاعته من أمه، التي تعيش هذا التنكر للجميل كمصادرة. وبالنتيجة تعيش الكنّة وختنتها في جو يتميّز بعلاقة تنازعية دون حل توفيقي ممكن، فزوج الأولى هو في نفس الوقت ابن المرأة الثانية . تفرض طبيعة العلاقات داخل العائلة الموسعة وقوّة الثقافة البتراركية تراجع الزوجة أمام ختنتها؛ وفي حالة ما إذا كان الآمر غير ذلك يصبح الطلاق، تلك الآفة الاجتماعية الحقيقية، أمرا لا مناص منه.

طالما يحدث تصادم بين مجالي التعايش العائلي، يزيد المسكن الحضري في حدّة التناقضات في المجموعة العائلية المتكونة من أجيال عديدة، إذ الشقة في العمارة لا تسمح بالانفصال ومن ثمّ تظهر التوترات، والإحباط، والشعور بالقهر الذي تحّس به الزوجات الشابات. أما الأم فأياً كان تصرف أولادها فإنها لا تبدي لهم شعورا بالاحترام الكافي من جانبهم، بينما تعيش الكنات ذلك كاضطهاد من الختنة وأخوات الزوج (اللويسات). ونتيجة ذلك، يفر الرجال من الجو المتوتر الذي يميّز المجال المنزلي لاجئين إلى المقاهي أو الطرقات، لا يعودون إلى بيوتهم إلا لضرورة تناول الطعام أو عندما يرخي الليل سدوله، أما النساء فليس لهن هذه الإمكانية الشيء الذي يحتِّم عليهن القبول بهذا المجرى غير المتناهي للأيام المتشابهة المتميّزة بالتوترات بين الأفراد حيث ((يدوس كل واحد الآخر)) بالمعنى الذي يعطيه أرفين غوفمان (Erving Goffman) لهذه العبارة.

إذا ما قارنا العائلة البتراركية في المجتمع قبل الكولونيالي بالعائلة المركبة التي تعيش في شقة واحدة، نلاحظ أن البيت الريفي مع إمكانياته في التوسع كان يتيح، مع كبت التوجهات الفردانية لجميع أفراده، حدا أدنى من الحياة الحميمية الشخصية. بالفعل، متى كان الشاب مهيأ للزواج، فإنه يستفيد من غرفة بُنيت خصيصا لصالحه، فالزوج غالبا ما يتمتع بغرفة (بيت) حيث يعيش حميميته وهذا ما لا نجده عند العائلة المركبة المقيمة في شقة ضيقة بالضرورة، وبالتالي لن يستفيد جميع الأزواج في هذه العائلة من غرفة خاصة، بل في كثير من الحالات تُقسَّم نفس الغرفة ليلا بستار من القماش حتى يتسنى لزوجين قضاء الليل. وبذلك تعاني العائلات المعوزة التي لا تتوفر لديها وسائل الحصول على شقق من ضيق المسكن حيث تتراكم عائلات متعددة النواة، ذلك ما يدفعها إلى احتلال كل المجالات

مهما كان ضيقها ليتسنى للجميع النوم ليلا، فتصبح غرفة الحمام غرفة إضافية بحذف الصهريج ؛ والأمر نفسه بالنسبة للشرفات التي حُوِّلت في غالبية العمارات إلى غرف للمراهقين أو الأزواج الجدد.

تدفع مثل هذه الظروف المعيشية إلى السلوك ألطهوري للَجْم الدوافع الجسدية ؛ فالهروب إلى الله يعطي قوّة تساعد على تحمل غياب مجال شخصي، مجال أصبح مستبطنا ومعاشا بفضل المخيال الديني، فيكون الدين في هذه الحالة إجابة على المأزق الذي يحبس الأفراد المنشئين في تلك الطوباوية الوطنية التي وعدت بالوفرة؛ فالعائلة المركبة التي تجمع ثلاث مجموعات نووية مكدّسة في شقة من نمط ف4 تستقبل عشرين شخصا في سنوات الثمانينيات ليست من اختيار الأب ولا الأبناء المتزوجين، فإذا ما سئلوا، يعبِّر جميع أفراد هذه الأسرة عن أملهم في الحصول على شقق للإفلات من تقلبات ضيق المجال.

اصطدمت تحولات التنظيم العائلي التي انجرت عن النزوح الريفي منذ سنوات السبعينيات بأزمة السكن الحضري، الذي منع التطور نحو الشكل الزوجي بأدنى حد من النزاعات. يتطلع الشبان، رجالا ونساء إلى بناء أسرة نووية مندرجة في الشبكة العائلية حيث يتمتع الأب والأم بالاحترام والتقدير. من وجهة النظر هذه تغيرت العقليات تأثرا ببروز الفرد الذي يسعى إلى فرض نفسه، ليس ضد الثقافة البتراركية، إنما بتوظيف ما توفِّره من إمكانات عاطفية للدفاع عن مصالح خاصة، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الشكل الفردي للدخل وغياب الحميمية أصل هذه النزاعات التي يترجمها ذلك السقم المعاش.

تنتهي النزاعات العائلية التي يجب البحث على أسبابها في غياب الحميمية والشكل الفردي للدخل – في بعض الحالات بالطلاق- وتلك مناسبة للكنة لإعادة التفاوض حول علاقاتها مع الختنة، لكنها تخاطر في هذه المهمة بشيء كبيير، إذ يمكن أن ينتهي النزاع بقطيعة نهائية فتخسر ما كان يمثل بيتها. وكنتيجة لهذه النزاعات تعود الكنة لأهلها لفترة غير محددة واضعة شروطا لعودتها، التي ستشكل موضوع إعادة التفاوض حول مكانتها في المجال ألبيتي لعائلة زوجها، ولذا تُجرى اتصالات ومفاوضات، صورية أو غير صورية، لإيجاد حل توافقي، وفي خلال ذلك يُقسِم الطرفان بأنه لولا وجود أطفال في سنّ مبكرة - يطالبون إما بالأب أو بالأم- لكانت القطيعة رسمية، لكنهما مستعدان بسببهم لإيجاد حل توفيقي بعد تفاوض على كل النقاط المطروحة: استقلالية المجموعة النووية في تناول الوجبات، الأعباء المنزلية، العلاقات النقدية، زيارات القربى، وغيرها. تشعر الكنة بالحاجة إلى دعم من أبيها وإخوتها في علاقاتها التنازعية مع زوجها التي تشبهه بلعبة في يدي أمه، وقد يذهب الإخوة إلى حد تهديده جسديا في غياب التوافق، فما يعاب على النسيب هو عدم نضجه وعجزه على تحمل المسؤولية . ((لقد أعطيتك ابنتي، يقول أبوها، ومن واجبها طاعتك، ولكنني لم أزوجها أمّك التي تفرض عليها سلطانها المجحف وغير المبرر. ومن جهة أخرى إذا اقتضت الضرورة أن تضربها، فإنني لا أنكر عليك هذا الحق، ولكن أن يتبادر ذلك من أخواتك فهذا ما لا أقبله ما دُمنا، أنا وإخوتها على قيد الحياة.))

وعليه فإن الشغل الشاغل للأب هو ترتيب مجال لابنته في العائلة المصاهرة كشخص له حدود فيزيقية وتطلعات إلى العيش الكريم، طالبا من نسيبه أن يكون حقانيا، وإيجاد التوازن ((الذي يرضاه الله والعقل)) بين احترام واجب للأم واحترام الزوجة. فالثقافة البتراركية لا ترفضها عائلة الزوجة – التي لديها هي أيضا كنات- ولكن يعاد التفاوض حولها مع النسيب بإثارة ((مسؤولياته كإنسان راشد وناضج يحترم والديه، ولكن من واجبه أن يستقل عن أمه ويفرض نفسه كزوج وكأب)). يأمل الأب لابنته أن تأسس عائلة نووية حيث لا أحد يحاسبها من غير زوجها، وهو من جهة أخرى لا يطلب منها أن تزوره بكثرة حتى لا يثير ردود أفعال سلبية من قبل عائلة الزوج التي لديها ما يكفي من الموارد لكي تعتم الجو على الكَنة.

الختنة والكنة:

تنافس وتكامل المكانة

لا تتأثر جميع النساء بالقيم البتراركية، إذ تستفيد واحدة من هن على الأقل من ذلك، إنها بالأحرى الكنات (العريسات) اللائي تتحمّلن عبئ هذه القيم وتعانين غم شخصيتهن، واحتقار أجسادهن، وإنكار حميميتهن، وغياب المشاعر تجاههن عدا ما يُكَنُّ لهن أطفالهن في مقتبل العمر، ستستأثر بهم وتستصغرهم إلى الأبد. فهن لا تنتظرن شيئا من أزواجهن، رجال أمهاتهم وليسوا برجالهن، تستثمرن بالأحرى في أبنائهن الذكور، منتظرات بفارغ الصبر بلوغهم للبدء في حياة شباب اجتماعي في جسد عجوز[1]؛ لذا تشعر الزوجة في اليوم الذي يلي زفافها بغربتها في الشبكة العائلية التي ينتمي لها زوجها، والتي لن تنتمي إليها إلا بعدما يدرك أبنائها سن الرشد.

تنتظم العائلة الموسّعة بشكل يجعل الكنّة (العروسة) لا تتحدى ختنتها خوفا من إثارة غضب زوجها، فتختفي أمامها مُظهِرة لها الطاعة حتى لا تحرجه. تتجلى هذه الطاعة في امتداد الخوف منه، إذ الرجل الذي لا تبدي زوجته الاحترام لأمه قد يصل به الحد إلى تطليقها [2]؛ وتلك مسألة جوهرية، تثير وتحافظ الثقافة البتراركية على هذه الخشية من خلال توزيع الأدوار والمَكانات، وترتيب الأفراد داخل المجموعة العائلية. إنّ الزوجة التي لا تخاف زوجها لمحالة أنها لن تحترم والديه، الشيء الذي يشوش النظام الهرمي العائلي؛ وعلى هذا الأساس تعتبر قلة الاحترام هذه سلوكا يخل بشرف المجموعة العائلية في نظر الأهل والقربى والجيران. تشكل لامبالاة الزوج بزوجته، والخشية التي توحي بها، وتقديس الأم المنَصَّبة في دورها الجديد كرّب للأسرة، عناصر أساسية مؤثرة في تصرف أفراد العائلة، تهيكل علاقاتهم، وتنظِّم تراتبية المجموعة، وعليه يُطلب من الزوجة صاحبة الشخصية القوية أن تضع

1 . الحقيقة أنه في هذا السن تخرج النساء و تؤدين الزيارات وتستقبلن. بمناسبة دعوتهن لحفلات زفاف تختار اصطحاب بناتهن أو كناتهن أو الامتناع عن ذلك.

2 . يُلزم قانون الأسرة الزوجة باحترام والدي زوجها (ختانها).

خصالها في خدمة زوجها لتظهر بأن لا نقاش في رجولته وأنها تقبل بالاندماج في العائلة المصاهرة التي تنتظر منها أطفالا ذكورا حتى تتواتر من خلال اللقب.

تقوم إعادة إنتاج النظام الاجتماعي برمته، بمعاييره وقيَّمه، وبصفة أساسية على مكانة المرأة كزوجة في خدمة النسب، وكأم ساهرة على النسب نفسه، وهما دوران غير متناقضان، لأن الزوجة الشابة أمامها ما يكفي من الوقت للاندماج في العائلة المصاهرة كلما أنجبت ذكورا يغرسون جذورها ومغيّرين من مكانتها، وفي خلال ذلك تكون قد غيرت رمزيا من نسبها، إذ في خلال عقدين من الزمن تغادر المرأة نسب أبيها وإخوتها لتذوب في نسب أبنائها.

مع بلوغ أبنائها الذكور سن الرشد ستكون ((مندمجة)) ومحترمة بعدما تماهت بسلالة نسبهم مدافعة عن مصالحهم ومنفصلة تماما عن شبكتها الأصلية، يكون ذلك أسهل إذا كان والديها قد توفيا، لذا تجدها في حال نشوب النزاع حول الميراث في عائلتها الأصلية، لا تتأخر في الانحياز إلى أبنائها ضد إخوتها وأعمامها. يُحوِّل بلوغ الأبناء الذكور سن الرشد المرأةَ فيجعل منها مدافعا مغوارا عن البترارَكية لأن فائدتها في ذلك كبيرة: لم تعد الختنة موجودة، وتراجعت قوّة زوجها بينما تأكدت قوّة أبنائها، فمن خلال سلطتهم، تحرك الجميع للحصول على مزايا مادية ورمزية لم يكن لها نصيبا منها في ريعان شبابها. هذا ما جعل كاميل لاكوست ديجردان Camille LACOSTE-DUJARDIN تقول: ((إن إعادة الإنتاج الاجتماعي مضمونة ومعها الهيمنة الذكورية من كون النساء تقبلن باستعبادهن في الأمومة حيث ستستفيد من هذا النظام بصفتها أما[1] .))

بعدما أصبحت أما، تناست التنكيد الذي تحملته فتعيد إنتاجه وتسليطه على كناتها (عرايساتها) بانتصابها حارسة للقيم التقليدية، وصُورا مانعا للبترارَكية، تحث بناتها على الانحياز لإخوتهن في حالة نشوب نزاع مع زوجاتهم؛ وهي التي تدعوهن إلى التخلي عن نصيبهن من الميراث إذا ما وجد، وتربي أحفادها على الحذر من أمهم، وفي الأخير تعترض على استقلالية عائلة ابنها النووية، بذلك تكون الأم أشد حرسا على مصالح النسب الرمزية – بعدما غدت جدّة- عازلة زوجها عن هذا الدور. تستدعي الأم دائما أمام أبناءها ذكرى أبيهم، إن كان قد توفي، وإن كان على قيد الحياة همشته بممارسة ((مزايدة كلامية نَسبية)) مثيرة أسطورة الأجداد الأبويين لأبنائها.

في الثقافة القائمة على القرابة الأبوية، التي تطبع جميع الأفراد، يشكل الذكور رهانا كبيرا غالبا ما يكون موضوع مناوشات متخفية بين ((الغريبة التي لم تندمج بعد)) أعني أمهم هذا من جهة، وسلسلة النسب المتحدثة على لسان الجدة الأبوية من جهة أخرى. وبالنتيجة ليس هناك من خيار للزوجة إلا الاستثمار في أبنائها الذين يشكلون سبيلها إلى الخلاص، فهم يمثلون قبل كل شيء الجسر الذي يربطها بالعائلة المصاهرة، ويشكلون درعا فعالا نسبيا، بحيث تتجنب الجدّة قدر الإمكان حرمان أحفادها من

1. Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre des femmes*, La Découverte, paris, 1985, p. 134

أهمهم، وهم في نهاية المطاف الوسيلة التي من خلالها تحصل على مكانة الأم التي تمكنها من السلطة عندما يصيرون كبارا. لا تبحث الزوجة عن الرضا عند الزوج المحكوم عليه بالبقاء غير مبال بها لأسباب متصلة بعلاقات السلطة داخل المجموعة، وإنما تبحث عن ذلك من جهة الأبناء الذين يمثلون موضوع عقيدة تعوض الحرمان العاطفي الذي عانت منه بصفتها بنتا صغيرة خيبت آمال والديها عند ولادتها وعاشته بصفتها مراهقة مستوعبة ((عدم نفعيتها الاجتماعية)) في ((منظومة القيم)). يتواصل ذلك المشوار العاطفي العاجز بعد الزواج في وجه ختنة غيورة على صلاحياتها، وزوج ممنوع من المشاعر إزاءها خوفا من أن يتهم بافتقاره لحس الرجولة (ماشي راجل كما يقال).

في هذه المحنة الوجدانية، يشكل الأبناء الرضا الوحيد على أرض تنزاح دائما من تحت أقدامها، فالطفل الذي أنجبته، بالنسبة للمرأة المغاربية، هو الرابط الودي الوحيد مع العالم الاجتماعي المحيط بها حيث وُلِدت وترعرعت، إنه أيضا مَعلَم زمني يشير إليها بتغيير المكانة. بالفعل، متى كبر أولادها ستنعم بقوّة الأم لإشباع حاجة متولّدة عن إحباط يعود إلى نعومة طفولتها، وفيما بين ذلك تتفاوض حول القيود، فتنحني أمام النظام الهرمي الذي تطمع في بلوغ قمته، وتؤجل لبعض العقود من الزمن الحاجة إلى الشعور بالاحترام والمحبّة؛ لأنه وبطريقة مفارقة، عندما يكون جسدها قد فقد طراوته وجماله، وعندما تتوقف عن إثارة الرغبة الجنسية، ستنعم بحب أولائك الرجال الذين تحبهم أكثر، أعني أبناؤها الكبار. لا تحب الثقافة البتراركية جسد المرأة الشابّة؛ لأنه مزيغ عن ((القيم الحقيقية)) ومستقطب لنظر الغير، وبالتالي مثير للفتنة (فوضى)، فالجمال الجسدي مستحسن ولكن يجب حجبه، يُستهلك في الظلام الدامس لتلبية حجات فسيولوجية أولية مع إظهار أننا لسنا لها عبيدا.

وصفت كاميل لاكوست ديجردان دور البديل الذي يلعبه الطفل، مؤكِّدة على أنّ المرأة المغاربية أن تكون امرأة لا يعني بالنسبة لها العيش بمعية رجل ولكن أن يكون لها ابن [...] بإنجاب طفل [ذكر] لأزواجهن وخاصة للنسب الأبوي. تنجب النساء لأنفسهن أبناء، أولائك الرجال الحقيقيين الوحيدين في حياتهن))[1] وفي السياق ذاته، تفسّر فاطمة المرنيسي أنّ الطفل يُبعَد عن أمه من خلال الفعل الرمزي الذي يمثّله الختان الذي يحتفل به النسب والذي يزرع فيه فكرة الرجل الذي ينبغي له الانفصال عن عالم النساء، فتراه لا يقترب من أمه إلا بعد تقدمه في السن، الشيء الذي سيثير غيرة المرأة التي يكون قد اتخذها زوجة. ((مُقزَّمة في دور شيء)) كما تقول فاطمة المرنيسي، ومسلوبة الوعي، تتحول المرأة عن الرجل الراشد الذي تحبّه للاستحواذ على الطفل الذكر الذي يقدِّمه لها المجتمع إلى غاية سن الختان، وهو العمر حيث يسترجعه العالم البتراكي. يُختن الولد لإظهار القطيعة مع الحريم (la gynécée) وتُزرع فيه روح الهيمنة على كل ما هو أنثوي، في ذاته وخارجها [...] فيصبح راشدا مشقوقا (fêlé) وممزقا، يرمز لتصدعه وتمزقه باختفاء النساء وظهور بدلا من هن مقولتين لا تختزل يستحيل التوافق بينهما: الأمهات والمميسات[2]. باسترجاع ابنها عند بلوغه سِن الرشد، يجب على الأم حتى تستئثر به مصارعة

1. *Ibid.*, p. 134.

2 . Fatima MERNISSI, « *Un futur sans femme* », Lamalif, mars, 1980, p. 27-30

المرأة التي تزوِّجها إياه، وبذلك تعيد الدّورة العائلية إنتاج نفسها بحبس المرأة الشابة المضطهدة التي لا تحلم إلا بالشيخوخة في أقرب الآجال لتتمتع بالحياة، ليس تمتعا جنسيا ولكن اجتماعيا يعطيها أولوية في الطاعة وامتياز الترؤس.

إن الدورة العائلية أنثوية في أساسها، مفتتحة بالشابة المطموسة عند والديها ومتواصلة في اضطهاد الكنة، ومُتَأنسنة في صورة الأم ومنتهية بانتصار الختنة. تتعلق هذه الدّورة بنفس الشخص المتحولة مكانته في مختلف الأطوار مشيرة إلى أدوار مختلفة : شابة ثم كنة، فأم، فختنة. ينهي الزواج مرحلة الشابة ويفتتح مرحلة الكنة، وبميلاد الأطفال الذكور تُدرك وضعية الأم؛ ويتيح زواجهم إمكانية بلوغ مكانة ختنة بيدها سلطان، وبهذا يجمع النظام الاجتماعي بين ختنات مضفرات وشابات خجولات وكنات مضطهدات.

في هذه البنية الدورية يمثل الرجل بصفته ابن-زوج موضوع رهان الصراع الدائر بين الكنة والختنة اللتين تربطهما علاقة تنازعية بشكل بنائي. لا تبدأ الكنة بفرض نفسها وتحدي ختنتها إلا بعد إنجابها أطفالا ذكورا، ((دارت القرون)) كما يقال في إحالة إلى قدرتها على الإزعاج أو الإضرار. من وجهة نظر الابن-الزوج يجمع النزاع بين أُمّين: أمّه وأم أولاده، فالنساء غائبات من العالم الأنثوي عند الرجل المغاربي الذي ليس له علاقة إلا بأمهات، تراه عندما يعبِّر عن رغبته في الزواج لا يبدي حاجة للعيش مع امرأة ولكن همه هو إيجاد أم؛ ومع أن لأبنائه أم، ليس للرجل المتزوج امرأة إذا كنا نقصد بذلك شريكة الحياة، على اعتبار أن مسوغِ الزواج هو الإنجاب. من البديهي أن هذا المبرر ليس له موضوعا إلا كبت الحاجة الفسيولوجية إلى علاقة جنسية على الأقل في المواقف العلنية. في هذا المعنى تحجب الثقافة البتراركية الطبيعة وتخفيها حتى لا يظهر أفراد المجتمع خاضعين للغريزة.

ليس هناك من فرد يتصور نفسه خارج المجموعة، ولا يطمح للعيش خارجها، ينطبق هذا الحال أيضا على الكنة المتطلعة للزواج من مجموعة الختنة لتأسيس مجموعتها. يحمل الجميع هذه الثقافة البتراركية ويبحث كل فرد على تحسين وضعيته الخاصة داخل هيكلة المجموعة ولكن لا أحد يريد حلها. في مجتمع حيث المجال العام ضيق للغاية وحيث الموارد المادية نادرة لا يأتي الخلاص الفردي إلا من المجموعة، ذلك ما تشير إليه بوضوح بُنية أرقام الطلاق؛ لكن رغم مكانتهنّ كزوجات مضطهدات فإنهن لا يبادرن في أغلب الحال إلى الطلاق. تتشبثن ببيوتهن من خلال تمديد الإجراءات أمدا طويلا أمام المحاكم بفعل تعنتهن القانط لجر أزواجهن إلى تغيير أرائهم، ذلك أنه في سياق يتميز بانعدام شغل أنثوي وأزمة سكن حادة ما عسى أن تفعل امرأة أدركت الخامسة والثلاثين من العمر مثقلة بأربعة أطفال؟ في خطوات واقعية -وبنزعة واقعية دون وعي- تسعى لفك الطوق الذي ينخرها حتى تعيش بصفتها كائنا اجتماعيا، لذا نراها تُضبط تطلعاتها مع السياق العائلي الذي تعيش فيه، مفاوضة القيود، ترفع من شروطها إلى أعلى مستوى ممكن ولكن دائما تحت نقطة القطيعة، تستقي من

السجل السيكولوجي (الازدواجية، النفاق...) كل ذلك من أجل فك تلك الملزمة (étau) المتمثلة في الثنائي الختنة/الزوج والظفر بمجال محدود أكيد ولكنه يتيح النسيان والعيش دون توتر.

قانون الأسرة والطلاق

في هذا السياق السوسيولوجي ينبغي أن نضع صدور قانون الأسرة لسنة 1984م الذي كتب حسب تصور ضمني للرابط الاجتماعي حيث للمرأة ولي بالضرورة. بالنسبة للسلطات العمومية يجب على المرأة أن تكون زوجة لينة العريكة و كنة تحترِم والدي زوجها. بإعطاء قاعدة قانونية لوضعيتها المتدنية، تذكرها هذه السلطات بواجباتها وتؤكد على مكانتها الصغرى في عدّة بنود من القانون المذكور أعلاه. يندرج النص القانوني الموسوم قانون الأسرة في المنطق العام للدائرة المنزلية التي لا يبحث على إقلاب تراتبيتها [1]

تبنى الشارع تصورا يتزوج الرجل بمقتضاه لإعادة إنتاج نسبه الخاص مستعملا في ذلك رحم امرأة يتزوجها. الفقرة 2 من القانون 39 واضحة في هذا الشأن إذ تؤكد على ((أن الزوجة ملزمة بإرضاع ذريتها إذا كانت قادرة على ذلك وتربيتها)) فالذرية المعنية هنا بالنسبة للشارع ، ليست ذرية الزوجين ولكنها للزوج فقط. إنّ رضاعة الأطفال إلزام قانوني تجاه الزوج وليس بواجب تقوم به المرأة من تلقاء نفسها عندما يتعلق الأمر بأبنائها. والنسب ليس والدي (parentale) بل أبوي كما تنص على ذلك المادة 41: ((يُنسب الولد لأبيه متى كان الزواج شرعيا وأمكن الاتصال ولم ينفه بالطرق الشرعية))

من جهة أخرى، بينما الزوج ((يعبِّر عن إرادة الطلاق)) ينبغي للمرأة ((تقديم طلب طلاق)) مع توفر شروط معيّنة حتى يقبل ومنها: العاهة عند الزوج، رفض المضاجعة لمدّة ثلاثة أشهر، السجن، غياب طويل الأمد.. كما تنص المادة 52 على أن ((حق الحضانة لها وإن لم يكن لها ولي يقبل باستقبالها، يؤمن لها ولأطفالها حق في السكن حسب إمكانيات الزوج يستثنى من ذلك البيت الزوجي إذا كان مفردا)) على أن المرأة تفقد هذا الحق متى تزوجت ثانية أو ثبت عليها ارتكاب خطأ أخلاقي)) مما يعني أن الحق في المسكن مرتبط بحضانة الأطفال المؤكد بالمادة 78، وتترك المادة 52 مع ذلك للقاضي السلطة التقديرية.

غير أنّه نظرا لأزمة السكن الحادة، تترجم أغلبية الطلاق بعودة المرأة إلى بيت أهلها الأصلي خاصة وأنّ الشارع سنَّ هذا القانون ليس لإدارة العلاقات داخل العائلة الزوجية ولكن بالأحرى داخل العائلة الموسّعة المستعدة دوما لتكون ملجأ للمطلقة. فبالنسبة للشارع ليس هناك من شك أنّ على المرأة أن تتلاءم مع عائلتها المصاهرة مهما كلفها ذلك أو العودة إلى أهلها حيث يستقبلها أقاربها: والديها إن كانا

[1] انطلاقا من هذه المقدمات تقول هيلين فاندالفي عن هذا القانون انه ((يكتفي بتثبيت الأعراف البتريكالية التي لا زالت سائدة في كثير من الأوساط في الجزائر))-Helene vandelve, « Le code algérien de la famille » , *Maghreb-Machrek*, janvier-mars, 1985

على قيد الحياة، أو إخوتها أو أبناء عمومتها... بما أنّ أغلبية النساء لا يعملن، يكاد يستحيل بالنسبة لدخل متوسط الحصول على مسكن، يُعاش الطلاق بالنتيجة كمصيبة بالنسبة للمرأة التي لا يمكنها العودة إلى عائلة أبيها المكدَّسة في مسكن ضيق للغاية، وعليه يتحول الطلاق إلى العنف لأن رهان ذلك هو بقاء المرأة مع ولدها في سن مبكرة. تلعب أزمة السكن إذن دورا سلبيا بالنسبة للمرأة لأنها ملزمة بقبول ظروف الحياة التي تعيشها آملة في تحسن وضعيتها في المستقبل.

تميل موازين القوة دائما لصالح الختنة المدعمة فضلا عن ذلك بالدّولة التي تثير احترام الشريعة التي يستوحي منها قانون العائلة. لقد ترددت الدولة طويلا قبل إصدار هذا القانون، ذلك أنها كانت مقيّدة بواجبها الذي يلزمها بالمحافظة على النظام العام الذي تتهدده النزاعات التي تغمر الدائرة المنزلية، ولذا اختارت التدخل باستعمال المقدّس لحسم الخصومات التي تدور رحاها بين المجموعات العائلية، لكنها بذلك وجدت نفسها محاصرة بين إلزامية المحافظة على النظام العام هذا من جهة وتطبيق مسلمة المواطنة التي يفترض الاعتماد عليها والمتمثلة في المساواة بين المواطنين أي كان جنسهم من جهة أخرى. لم يكن هدف الشارع ضمان تطبيق المبدأ الدستوري الذي ينص على المساواة بين الجنسين ولكن بالأحرى الحد قدر الإمكان من عدد الطلاق، إنما يكون ذلك على حساب الزوجة التي يعتبرها مخطأة مسبقا، فالهدف من الاستيناد إلى الشريعة هو التقليل من مطامع المرأة في المساواة في البيت الزوجي مقدما الطابع الديني لترتيبات قانونية الغاية منها تراجع الطلاق، طالبا من المرأة عدم الثورة على القول الرباني. إن المفترض الضمني لهذه المسلمة هو أن الطلاق مردّه إلى السلوك غير المبرر، بل الهدام للمرأة، ومن ثمّ نفهم الهدف الواضح المتمثل في استقرار العائلة الجزائرية، لكن الواقع يثبت غير ذلك، إذ تشير الإحصاءات الصادرة عن وزارة العدل أن عدد الطلاق ارتفع بشكل محسوس مند صدور قانون العائلة الذي يمنح للرجل حق التطليق، بحيث انتقل هذا العدد من 19590 طلاق في سنة 1984م (تاريخ صدور القانون) إلى 29378 طلاق في عام 1988م.

يعتبر الطلاق تضارب مصالح حيث يتداخل الوجداني والمادي والرمزي من خلال الشرف والكبرياء، ليس عند شخص بل عند مجموعتين نسبيتين متنافستين؛ وما اللجوء للشريعة إلا حمل الغريمين على قبول الحل الديني على اعتبار أنه عادل تعريفا، غير أن ترتيبات قانون الأحوال الشخصية مطاطية إذ تمنح للقاضي سلطة تقديرية واسعة. وعليه لا يعالج الطلاق بنفس الطريقة إن كانت المرأة من شريحة اجتماعية ميسورة أو إن كانت من شريحة اجتماعية فقيرة، إذ الطلاق في حد ذاته هو تعبير عن موازين قوّة بين عائلتين تتفاوت مواردها في غالب الأحيان، كما أن القاضي يخضع لضغوطات (لعبة الزابونية، الرشوة...) لترجيح الكفة لصالح طرف على حساب الطرف الآخر. كما تُأوَل الشريعة حسب المصالح، فيدافع الجميع عن مصالحهم من خلال تأويلاتهم لها. بواسطة الضغوطات على الجهاز القضائي في مجرى إجراءات الطلاق، يقدّم الرجل بمعية مجموعة نسبه قراءة صارمة للشريعة بنظرة معادية للمرأة (misogyne)، على العكس من ذلك تذكر المرأة بمعية أقاربها، مع إقرار بعدل الشريعة،

بأن الله أعطى حقوقا للمرأة. إذا كان الطرف الخصم يعترف بهذه البداهة، وإذا انحاز القاضي إليه، عندئذ يحاول اكتساب أقصى ما يمكن من الحقوق كحضانة الأطفال ، والمسكن، والأثاث ، ونفقة أعلى مما يقره القانون، وبالتالي يعبِّر امتداد هذه الحقوق عن استطاعة مجموعة نسب المرأة التأثير على قرار القاضي. والعائلة نفسها بعدما واجهت على التوالي طلاق الابن، ثم طلاق البنت لم يكن لها نفس الاستعمال للشّريعة، إذ تبدي تقديرا مختلفا لحقوق المرأة بحسب الحالة. ستفتك هذه العائلة نفسها في مواجهة طلاق أحد الأبناء أو إحدى البنات أقصى ما يمكن لصالح فتاتها بينما ستحاول تقديم أدنى ما يمكن للكنة السابقة، وهذا تناقض في صميم الدينامية الاجتماعية بين الجنسين في الجزائر.

إن تصويت المجلس الشعبي الوطني في سنة 1984م على قانون الأسرة باعتباره مجموعة من القواعد القانونية مستوحاة من الأخلاق الدينية التي تنص على المعايير التي من خلالها تتماهى الطائفة، لدليل على أن النخبة المسيِّرة ليس لها مشروع سياسي أيديولوجي لمواكبة التغيرات الداخلية التي يعيشها المجتمع، فلم تعترض على هذا القانون إلا النخب النسائية مما يدل على وجود مجموعات اجتماعية تعبِّر عن الحاجة إلى مجتمع، رافضة لوضعها في منطقيات اجتماعية من الماضي. لكن السلطة لم تأبه لهذه الاحتجاجات معتمدة على رأي العامة من الرجال الذي يعتبر المساواة القانونية بين الرجل والمرأة مبعث للفوضى والمخاطر على النظام الأخلاقي. فكان عوض تصور نظام قانوني في قطيعة مع التقليد، أن فضّلت الدولة نظاما قانونيا يساوي من الأسفل رافضا مواكبة التغيرات بداعي أن جزءا هاما من الساكنة لا زال مرتبطا بالايدولوجيا الطائفية.

تشعر المرأة، مهندسة أو طبيبة كانت، تعيش في شقة حصلت عليها بالاشتراك مع زوجها، بأنها ضحية ظلم كبير إذا كان عليها أن تطلَّق في الظروف التي يصفها قانون العائلة، الذي أثار بحق ردود أفعال معارضة من لدن العديد من الجمعيات النسائية، التي أكدت على أنه يقنن المكانة المتدنية للمرأة، ويحث الأزواج على الطلاق وذلك ما يتعارض مع الهدف المنشود عند المشرِّع. في هذا السياق، ينبغي أن نشير إلى إن خطاب الجمعيات النسائية يستند إلى قيّم دولة القانون مثل المواطنة والمساواة والتقدم، وفي ذلك تناقض بين الدستور وقانون الأحوال الشخصية[1]، ذلك أن غياب التماسك الذي استنكرته الجمعيات ما هو إلا انعدام تطابق أساسي بين ترتيب قانوني من جهة والدستور من جهة أخرى.

لكن هذا الاستنكار ليس له وجاهة ما لم يخضع الحقل السياسي إلى الضبط القانوني ومصادقة دولة القانون، فبتقييدها، بالمحاكاة في دستورها، تلك المساواة بين جميع المواطنين، لم تُرِد الدولة التسلح بالوسائل الأيديولوجية والسياسية لضمان هذه المساواة في الوقائع، فقبلت التناقض، بل عدم

[1] Voir Zakia Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb*, op. cit. ; voir Norredine Saadi, *La loi et la femme en Algérie*, Le Fennec, Casablanca, 1991.

التطابق بين الدستور والقانون المدني ولكن ذلك لا يطرح مشكلا سياسيا لأن المنطق العام للمنظومة الأيديولوجية القانونية ليس نفسه منطق دولة القانون. تنطلق حجة المنظمات النسائية من أن الجزائر دولة قانون، لكن إذا صح ذلك يكفي اللجوء البسيط للمجلس الدستوري لإلغاء قانون العائلة.

4. الثقافة البتراركية والاستراتيجيات الزواجية

____

تبيّن الدراسة الدقيقة للاستراتيجيات الزواجية تلك التحولات العميقة العاملة في المجتمع الجزائري، تحولات تدفع حدود زواج الأقارب (endogamie) التي كان ينزع إليها المجتمع الريفي[1] . فالزواج "العادي" كان في الأصل زواجا أقاربيا يحد من مخاطر المصاهرة ويحصر الرابط الاجتماعي بين الأهل والقربى، لكن جاء النزوح الريفي في سنوات السبعينيات ليحد من هذه الممارسة مثيرا الزواج الأباعدي « exogamique » عقب توسّع السوق الزواجية. فرضت التحولات السوسيولوجية الجارية منذ العشريات الأخيرة علاقات زواجية أباعدية لم تكن المجموعات المنزلية مستعدة لتبنيها. فرغم بقاء الثقافة البتراركية سائدة في مجال الزواج، تشكل عديد التغيرات مؤشرا عن تطور يلزم أم الولد إتباع إستراتيجية الهدف منها المحافظة على علاقات متميّزة مع ابنها بعد زواجه.

إستراتجية الأم في زواج ابنها

يشكل زواج الابن، الذي يقوي تراتبية المجموعة العائلية أو يضعفها، حدثا حاسما بالنسبة للعائلة الموسّعة وتشكل العديد من المصالح المادية والرمزية رهانا في ذلك لا يترك لتقدير الولد الأعزب وحده؛ إنه شأن المجموعة برمتها مهيكلة حول العلاقة أم/ابن التي تأثر على العلاقة مع الأب ومع الأخوات. بفعل الطابع المهيكل لهذه العلاقة الأساسية يتضمن زواج الولد خطر تقلب التوازنات الوجدانية وتوازنات السلطة التي تحتل الأم مركزها. لذلك فهو يمس كل فرد من المجموعة بشكل فردي والأم في المقام الأول، والباحثة أولا عن كنة للمجموعة. خلال تحضير زواج ابناها تتحدث الأم عن "زواجها" بالمعنى الذي يفيد انه سيكون لها كنة، فهي تقول مثلا ((لن أدعُ الجارة الفولانية لأنها لم تدعوني في زواجها الأخير))[2].

تتقيد إستراتجية الأم عندما يقدم لها ابنها عنوان إقامة فتاة شابة يريدها في الزواج، فتستشعر في ذلك أنه يضعها أمام الأمر الواقع وذلك ما يحرمها من زواجها، فتراها تردد قولها أن الكنة تُختار ولا تُفرض كما تقول، وأن ابنها لا يعترف لها بهذا الحق، محتسبة غياب وعيه على الشباب، ذلك لأنها تخشى، من عائلة البنت التي يريدها، أن تأثر عليه بعمل سحري يسلبه مؤهلاته وإرادته، فتذهب في ردة فعل لتستشير الأشخاص المشار إليها بهم والقادرين على تخليص ابنها من العمل الذي وقع ضحيته.

قد ينشب الخلاف بين الأم وابنها بشأن اختيار المرأة، الشيء الذي يسُدّ السبيل أمام إمكانية أفق الزواج في انتظار التنازل من هذا الطرف أو ذاك؛ ذلك أن اختيار الشابة هو بمثابة امتحان قوّة بين

[1] لا توجد مؤلفات بشأن موضوع الزواج

[2] تريد بهذه العبارة الحديث عن زواج ابنها

الأم وابنها، فبرفضه لخيار أمه يؤجِّل الزواج إلى موعد لاحق في انتظار تغيير مطالب أحدهما، لكن كلاهما له من الموارد ما يكفي لإيقاف المسار، فتعمل الأم على استمالة جميع أفراد المجموعة ضد ابنها (أبوه، إخوته، أخواته) بتقديم حجة قوية : ((لا أريد أن تستقدم عندنا امرأة من المحتمل أنها لن تحترم أباك أو نسبك وتخلق القلاقل فيما بينا)) وهي حجة ذات وزن أكبر ما لم يكن للشاب المقبل على الزواج مسكنا خاصا به.

في حال مقاومة الابن ورفضه خيار أمه التي تفرض الحل الذي يرضيها، ترفض الأم الذهاب إلى مراسيم خطبة الشابة التي بلغها عنوان بيت أهلها، وربما تفضل أن يتوقف الاختيار عليها كلية، مفكرة في بنت أختها أو إحدى بنات العم لأنها تخشى أن تستحوذ الكنة أو العائلة المصاهرة المستقبلية على ابنها فتفصله عنها. ينتهي الأمر عامة بقبولها خيار ابنها إذا ما أصرّ على ذلك؛ فالخوف من أن تراه يجالس نساء السوء ((نساء الشارع)) يقضي على تعنتها منتزعة على الأقل حلا توافقيا تحصل من خلاله على مكانة مركزية في تدبير الزواج، بدءا من الخطبة وإلى غاية الدُخلة.

عندما يعبِّر الابن عن رغبته في اختيار زوجته المستقبلية تعترض الأم بالقول ((لا أريد أن تأتي لي بأي كان ولا أريد أن يتزوجلي[1] امرأة تفرضها علي)) . ليس مثل هذا الموقف نزوة عند الأم الغيورة، ولا تعسف بسلطة لأم متسلطة بل يُعبِّر عن وضعية حيث لا تتصور الأم نفسها بمعزل عن ابنها الذي من خلاله تتواجد في الحياة اليومية، لذا يمثل اختيار الزوجة المستقبلية لأسباب وجدانية وأيضا أسباب سلطة شأنا هاما بالنسبة للأم والابن على حد سواء المرتبطين دائما بمصالح مشتركة مادية وغير مادية. يفسر أيضا إصرار الأم على قول كلمتها بشأن اختيار الفتاة بالأهمية التي توليها إلى علاقتها مع الكنة المستقبلية. هذا ما يجعل الأم تلِحُّ على معرفة هذه الأخيرة وعلى أن يكون رأيها فاصلا في زواجها من ابنها الشيء الذي يؤسس للطاعة والاحترام الواجبين حيالها، كما تبيّن فضلا عن ذلك أن ابنها أنصت إليها في زواجه وسينصت لها إن كان لها أن تشتكي من سيرة الكنة.

ينبغي في تصور الأم أن يعيد الزواج إنتاج المنطق العام للمجموعة حيث تحتل مكانا استراتجيا. بالنتيجة لا يمكن أن يدمج المجال ألمنزلي بتوتراته وهرميته مجيء فرد جديد إلا إذا دخل في الدينامية العامة لمجموعة خاصة، علما أنّ الكَنّة في هذه الحالة ستقضي وقتا مع ختنتها ولوايساتها (أخوات الزوج) أطول مما تمضيه مع زوجها. ليس من المبالغة القول أنها ((ملكا لختنتها نهارا ولزوجها ليلا)) هذا ما يفسّر مخاوف الأم من إبعادها من عملية اختيار الكنة، وهو ما قد تترتب عنه عواقب وخيمة على طمأنينة الحياة اليومية في المجال ألمنزلي.

بفعل التطور نحو الاستقلالية الزوجية (خاصة وأن الظروف الموضوعية لهذه الاستقلالية أصبحت قائمة، مثل الدخل الفردي، السكن الحضري...) تخشى الأم تلك التحولات السوسيولوجية التي تصدَّع

[1] في الكلام الدارج ينبغي التمييز بين يتزوج و يتزوجلي

على إثرها النموذج البتراركي الخالص، ولم يبق لها إلا أن تتكيف مع الأوضاع الجديدة بتقديم التنازلات. يتمتع الفاعلون اليوم باستقلالية أوفر ومن ثمّ تظهر الصعوبات في مقاومة إرادة البعض والبعض الآخر؛ من جهة أخرى ولأسباب سيكولوجية يحتاج الابن لرضا الأم في زواجه حتى وإن توفَّر لديه مسكنا مستقلا، بدليل أن العديد من الشبان فيما بينهم يعلنون عما يُسرّون بالقول: ((أريد الزواج من المرأة الفلانية، لكن أمي ترفض ذلك [ماشي راضية].)) لكن الابن لديه من الوسائل الكفيلة لسد الطريق في وجه اختيار أمه بتهديدها بالسفر أو الامتناع عن إعطائها المال الضروري لمراسيم حفل الزفاف، وللأم أيضا من الوسائل ما يتيح لها تعطيل مشروع الزواج برفضها الذهاب إلى خطبة الفتاة، التي يفرض والديها حضورها لأن الزواج بدون رضا أم الولد فأل مشؤوم مستقبله آيل لا محالة إلى الفشل.

إن الرجل المغاربي في مسعاه للزواج ينبغي له انتزاع رضا امرأتين : رضا أمه ورضا المرأة التي يريدها زوجة. يفسر رضا الأولى بكون الأم في بلد المغارب وسيطا لا مناص منه للحصول على الولد وبالمناسبة تلبية الحجات الجنسية. يُفترض ضمنيا، مع ما هو مسكوت عنه والتلميحات، أنّ المسألة الجنسية من اختصاص الأم، التي تحلها في اتجاه منطق إعادة إنتاج النظام الأخلاقي للعائلة الموسّعة المنشغلة بالمحافظة عل الهيكل العام ومصالح من يمارسون السلطة.

في الحمامات وفي المناسبات التي تلتقي فيها النساء، يوجه أدنى تصرف أو قول لاستمالة أم الولد الأعزب، فتوجه لها الدعوات على شكل مزاح، نظرا لوزنها في اختيار الزوجات، إلى المجيء إلى خطبة الشابات اللائي تُعرضن عليها واللائي يُلقّن لهنّ كيف تكنَّ لطيفات ومطيعات لختنات محتملات؛ وفي خلال ذلك تتبادلن الحفاوة على النحو التالي:

- شكون هذه العذراء ألي راها معاك؟
- هذه بنتي! ما عقلتيهاش؟
- لا كبرت بالخف (كبرت بسرعة)- راها سهم الزواج، ربي يخليها لك.
- يرحم والديك. باب داري محلولة لك إذا عوّلتي عل زواج ولِيدَك (بنبرة مازجة)
- مدا بيا (أحبذ ذلك) ما نلقاش خير منكم ولكن ولدي رأسه عاصي (عنيد)، ما بغاش يتزوج لي[1]

يُحسِن الجيران والأهل فك الرموز التي تشير إلى أن الأم الفلانية هي بصدد البحث عن زوجة لابنها، فهناك من النظرات الدالة والتلميحات ما لا يضلل. تستنصح الأم قبل اتخاذ القرار، وتفكر وتجمع المعلومات، بل وتثير اللقاء في الحمام لتقييم البنت الشابة وهي عارية لترى ما إذا كان لون بشرتها

[1] قد لا تكون هذه المجاملات جدِّية و يمكن أن تقول هذه الأم بصوت منخفض إلى ابنتها التي ترافقها: ((عمري ما نخطب هذه البنت لأخيك لأنني سمعت أنها دائما مريضة وعقليتها خاسرة))

أبيض بما يكفي، وقوية البنية (عامرة) وصدرها معمر (للإرضاع وتلك علامة على الخصوبة) فإن اجتمع فيها كل ذلك ستفوز بقرارها مع ما تعرفه من أذواق جنسية لأبنائها عبر التجربة التي اكتسبتها من أبيهم. تلعب الأم على وتر المؤهلات الجسدية للشابة المستهدفة، اعتراضا على مخططات ابنها المعاند، ممجدة بياض بشرتها وخديها الورديين وطول قامتها، وقوتها الجسدية... علاوة على انقيادها وحشمتها وأصولها الاجتماعية المتواضعة، وغير ذلك من المواصفات، وتقول على عكس ذلك أنها من كل وجهات النظر أحسن من تلك التي يفكر فيها الابن، والتي حسب ما ورد إليها من معلومات ((سمرة داكنة، بل "زرقة" كحلة تحمل نظرات، قامتها قصيرة وطبعها متكبر)). نلاحظ إذن أن الجانب الفيزيقي يؤخذ أكثر فأكثر بعين الاعتبار من طرف الرجال الشباب إلى حد يجعل الأمهات تفتخرن بالعرايسات اللائي حبتهن الطبيعة بجسد لطيف مبينة من خلال ذلك أنه رغم جمالها الجسدي لا تستطيع الكنات تحويل أبنائهن عنهن، لذا يبقى اختيار الزوجة المستقبلية أمرا صعبا لأن شروط الولد والأم لا تتطابق دائما ومن ثمّ تنبعث النزاعات. تؤكد الأم على الخصال الأخلاقية بينما يؤكد ابنها على المؤهلات الفيزيقية، على أنه يفترض أن الأولى بديهية فالسوق ألزواجي خاضع لقاعدة الأوفر عرضا، وبالنتيجة يصبح من الصعب إيجاد الملمح الذي يرضي كليهما.

التحوّل الزواجي

اتسعت السوق ألزواجية في الوسط الحضري واضعة أفاقا جديدة من خلال علاقات الصداقة بين الفتيات الشابات من نفس الحي، ومكان العمل، وتطلعات الشباب للزواج بطلبات الثانويات الجميلات والمتأنقات... يكشف المجال الحضري عن فتيات شابات مهتمات بمظهرهن وسمعتهن، فتلاشى ذلك الحكم المسبق الذي كان ضد الفتاة التي تذهب إلى المدرسة، وإلى العمل بعدما أدرك الوالدان أن ابنتهما توجد أيضا في هذه الحالة. في ظل الظروف الجديدة يرغب الولد في سن الزواج اختيار زوجة من خارج دائرة معارف والديه اللذين يبحثان على التوفيق محاولين توجيه اختياره نحو فتاة من بين اللائي يترددن على المدرسة أو لا زالت تواصل الدراسة.

تقبل الأم مستسلمة ((على مسؤوليتها الخاصة)) ، مكثرة من الصلوات ومعبرة عن تحفظاتها ومخاوفها في الدائرة الأكثر حميمية التي تشكلها مع بناتها. يشير الابن على أمه بعنوان عائلة الفتاة، لكن قبل البدء في الإجراءات الرسمية تقوم باستكشاف في وسط الجيران أو عند كل شخص له معلومات موثوق بها. تكشف الأسئلة التي تطرحها عن مخاوفها بشأن العلاقات المستقبلية مع ابنها ((تخاف يَدُّوه لها)) ، فتراها تبحث عن معلومات بشأن سيرة أخوات المرغوب فيها المتزوجات: هل هن مطيعات لختناتهم؟ هل أبعدن أزواجهن عن أمهاتهم؟ هل تزورهن أمهن؟ وأسئلة أخرى كثيرة تبحث من خلالها على حد أدنى من الضمانات لتعزيز دورها واستبعاد ما قد يشكل خطرا بالنسبة لها.

إذا كانت نتائج التحقيق مرضية، فإنها تنطلق في المرحلة الثانية من المسار المتمثلة في الإجراءات الرسمية التي تتطلبها خطبة الفتاة التي يرغبها ابنها، التي تخبر عائلتها لتتحضر لذلك ولكن الطرفان يعملان وكأنهما لم يكونا على دراية بالعلاقات القائمة بين ابنيهما، وكأن الخطوات هي من محض إرادة أم الولد وحدها. تشير العبارة الشائعة غالبا في هذه المناسبة ((هذا مكتوب)) إلى إرادة لكبت حقيقة أن المعنيان بالأمر تعارفا والتقيا، إرادة تتجاهل هذا الفعل فينظر إليه على أنه من صنع الإرادة الإلهية التي وضعت احدهما على طريق الآخر. تسوّغ الثقافة البتراركية مجددا في الخطاب لتجعل من وقائع يتضايق منها النظام العائلي لا حدث، ولذا يحاول هذا النظام إعادة بسط سيادته من خلال إبداء هرمية، والأشكال عن طريق اللبقات وصيغ التأدب التي تردد إلى ما لا نهاية لإظهار الامتثال إلى الكياسة التقليدية و إلى المعايير التي سادت إلى حد الآن.

إن الخطبة عبارة عن لعبة أدوار حقيقية حيث يكتسي المظهر أهمية اكبر من الوجود، وحيث تعطي العبارات والأمثال للفاعلين مظهر ذلك الرجل الآلي الذي لا روح له، مرددا جُمل اللباقة التي تذكر في كل لحظة بموضوع الزيارة. تحتاج الخطبة إلى مسرحة (théâtralité) تضفي عليها طابعا احتفاليا، الغرض منها حجب ما يبحث عنه النظر: تعابير مُحيا الضيوف، والمستوى المعيشي من خلال المسكن والأثاث، ونظافة الأماكن، وغيرها. ثم تأتي اللحظة الأشد حدّة حيث تلتقي الشابة لأول مرة بختنتها المستقبلية بداعي تقديم الشاي والحلويات فتتقبلان متبدلتان الحفاوة ، وهي اللحظة التي تسمح للأم بتقييم الجسدي، وقراءة محيا وجهها، ودراسة طريقة المشي، واستكشاف نبرة الصوت حتى تطمئن، و تغتنم الشابة اللحظة نفسها لإعلان ولائها خفية لختنتها التي تحاول التودد إليها بالتظاهر بالخجل وبأنها تنقاد لها. لا تعتبر أم الولد لمضيفاتها عن طلب الزواج إلا بعد هذه المعاينة، لترد أمها بأنها تتشرف بمثل هذا الطلب وأنها ستكون سعيدة بالرد الايجابي في الحين، لكنها مُلزمة باستشارة زوجها وأبنائها. وحتى إن كان الرد ايجابيا، فلن تفصح عنه في التو حتى لا تظهر وكأنها تريد التخلص من ابنتها عند الفرصة الأولى، فتتصرف وكأن الأب ليس على دراية بالأمر وأنه يطلب مهلة للتفكير حتى يتسنى له جمع بعض المعلومات. في هذه اللحظة تقدم أم الولد بعض الإشارات المفيدة بخصوص أقارب وأصدقاء زوجها المعروفين جدا في هذا الحي أو تلك المؤسسة.

يتم تبادل كل هذه المعلومات مع قناعة بأن إرادة الزوجان لا يؤثران بتاتا على تطور الأحداث، ومع ذلك تكون أم البنت على دراية مند البداية بإرادة الولد والمعارضة التي تثيرها أمه لكنها لا تعتبر هذه المعارضة أمرا مهينا بل تخاطر مراهنة على مرور الوقت لإرجاع الختنة المستقبلية إلى مواقف أحسن. بما أن الشابة راضية بمن طلبها في الزواج، لا يبقى لعائلتها إلا قبول الطلب بعد استشارة شكلية للأب الذي يعود إلى أبنائه الذين يجمعون بعض المعلومات حول الصهر المستقبلي ويقْبَلون بقرار أمهم التي تكون في صف المعني الأساسي، أعني بذلك ابنتها. إنّ قبول البنت بالزواج أمر أساسي في الخطبة ولكنها لا تعبِّر عنه بوضوح أمام أفراد عائلتها إذ تقول لأبيها وإخوتها أنها تقبل بقرارهم مهما كان علما أنهم

سيوافقون عل اختيارها المعبّر عنه من طرف الأم التي يمكنها الحديث معها بكل "صراحة" و "دون خجل". إن احترام إرادة الفتاة لدليل على أن مكانتها تغيرت وإن كانت المظاهر لا تشير إلى ذلك، تخبر أمها أباها على جميع الجوانب الخفية في الطلب ألا وهي أن المرشَح سبق له وأن تحدث إلى ابنتهما وأنه متعلق بها رغم معارضة أمه.

تجري مراسيم الوليمة الرسمية الخاصة بالخطبة التي يُحتفل بمناسبتها بالزواج الديني وكأن الشأن لا يعني سوى مجموعتين عائليتين قررت أن تتصاهر بتزويج ابنيهما المبعدين من هذه المراسيم؛ لأن المهم في كل ذلك هو الحفاظ على المظاهر وإبداء أن المعايير الاجتماعية محترمة وإن كان الجيران على دراية ببعض التفاصيل، إذ شُهد الولد في عدة مرات يصطحب زوجته المستقبلية إلى غاية النهج الذي تقطنه. في هذا العمل الذي لا يظهر للعيان إلا جزء منه - ومن ثمّ الأقاويل والتلميحات التي تتلفظ بها « ألسنة الأعداء والحساد» - تظهر الأم متواطئة مع ابنتها التي تقبل منها أن تبيح برأيها حول من تريده زوجا لها، فهي تريد أن لا تفرض عليها تلك العائلة حيث ستقضي بقية عمرها، وتسعى لأن تكون حظوظ ابنتها أوفر مما كان لها، مشيرة إلى أن الوقت تغير وأنه من حق الشابات التعرف على أزواجهن واسترضائهن. تدخل الأم في نزاع مع زوجها مدافعة عن أفكار التغيير والتقدم والانفتاح محاولة استمالته إلى أفكارها، مفسرة أن ابنتها لم تبدل وقتا طويلا في الدراسة لتصبح خادمة لختنة "صعبة"، محركة مشاعر ترسم ابنتها ككائن ضعيف وحساس، مرتبطة بها أشد الارتباط وبأخوتها، ومؤكدة على أنها لا تقبل بهيمنة شخص أجنبي. فعندما يتعلق الأمر بابنتها، تلعب الأم دورا في اتجاه "فك البتراركية" عن مكانة المرأة مؤكدة على رضا الفتاة الشابة وضرورة توفير مسكن منفصل لتأسيس عائلة على علاقات زوجية حيث تنعم الأم باستقلالية بدءا من لحظة تأسيس الزوج.

لكن هذا الموقف لا يتكرر عندما يتعلق الأمر بالمرأة التي سيقترن بها ابنها؛ تعود الأم بتراركية من جديد متى تعلق الأمر بتزويج ابنها آملة منه مطاوعتها في اختيار الزوجة، فبالقدر الذي ترغب به الأم في أن تختار ابنتها زوجها المستقبلي، ترفض بالقدر نفسه أن يختار ابنها زوجته. يكمن الاختلاف في القناعة بأنه عندما تختار البنت زوجها يكون حظها أوفر لتحاشي وضع بائسا، و أن هذا التواطؤ بينها وبين زوجها المستقبلي يمكنه أن يدوم بعد الزواج فيكون وسيلة تخفف أو تحبط التحكمية المحتملة للختنة. أما بالنسبة لابنها، تبحث الأم بالضبط على اجتناب هذا التواطؤ آملة إذن أن يخضع الاختيار لشروطها وليس لشروطه، مقابل ذلك ستختار له امرأة مثقفة تعتني ببيت "حديث" (مساعدة الأطفال في العمل المدرسي، قراءة الوصفات الطبية، تدوين وصفات الطبخ وغيرها) وجميلة بما يكفي للتنافس في المجتمع النسوي. تسوّغ الأم اختلاف التعامل مع بنتها عن تعاملها مع كنتها المستقبلية بقولها أنها لن تهيمن عليها أبدا وأنها ستعاملها مثل ابنتها مضيفة بالقول أنها ((ليست مثل الختنات الأخريات)) وأنّ كناتها يتمتعن بأحسن معاملة في الجوار، لا ينقصهن شيء بل أكثر من ذلك، عندما يقسوا أزواجهن

فإنها تقف في صفهن ضد أبنائها ولكن ذلك ليس بحضورهن حتى لا تمس بسلطتهم. لكل الأمهات هذا الإحساس بأنهن ختنات مثاليات ولكن ذلك غالبا ليس برأي الكنات كما ترويه لأمهاتهن.

في الشرائح المتوسطة يدرس طلب الزواج إذا توفر في المترشح شرطان أساسيان: الشغل والمسكن. أما إن غابا فإنه سيلقى طلبه الرفض دون استئناف بحجة أن البنت موعودة لابن عمها[1] أو أحد أقاربها؛ ذلك أنه إن كانت الفتاة لم تدرك بعد العمر الحساس، ولديها من المؤهلات لجدب ((نصيب طيب)) ترفض مجموعتها العائلية قطعيا تزويجها لشاب يعيش بين أهله. عبر هذا الانحراف تتصدع الايدولوجيا البتراركية من خلال رغبة الوالدين في أن تعيش بنتهما في مسكن غير مسكن ختنتها. لذا أصبح شرط المسكن أمرا فاصلا، إذ أصبح من الأمور المرفوضة أن تعيش الفتاة في وسط عائلة مركبة بينما هي منحدرة من شبكة عائلية حيث يعيش إخوتها وأخواتها في مساكن مستقلة. إنّ العائلات التي لديها مؤهلات في السوق الزواجية ترفض أن تعيش بناتهن في عائلة مركبة ترأسها الحماة وفي نزاعات يومية مع أخوات الزوج. إذا كانت مثل هذه العائلات تقدِّر أن البنت لها حظوظا في الزواج من شاب يملك مسكنا، تأخِّر الأم زواجها ولن ترتضي لها زوجا لا يتوفر فيه هذا الشرط إلا إذا كانت البنت قد بلغت سنا حيث تتضاءل حظوظها في الزواج.

بفعل توسع السوق الزواجية أصبح التنافس أكثر احتداما حول رهانات مثل جمال البنت، ومستواها التكويني، وقدرتها على تسيير البيت، وغيرها. في هذه السوق حيث لا يتطابق العرض مع الطلب بمحض الصدفة، إذ لا يمكن لأي كان أن يطلب في الزواج امرأة أيا كانت، فالمنافسة محتدمة من جهة النساء ومن جهة الرجال على حد سواء، ولا يتوفر لجميع الأطراف نفس الموارد، فإن كان تاجرا، أو ضابطا في الجيش، أو موظفا ساميا، أو صاحب مهنة حرة (محامي، طبيب...) فتلك وضعية اجتماعية مستحبة. تجزئت السوق الزواجية على أساس شرط المسكن، فأصبحت العائلات تعرف من يقبل ومن يرفض طلبها في الزواج إذا كان الولد لا يتوفر على مسكن مستقل، فالعلامة المميزة للنخبة الاجتماعية هي أن تكون قادرا على حيازة مسكن مستقل أو توفر وسائل الحصول على ذلك للابن المراد تزويجه[2].

إن العائلة المتكدسة في شقة محتقرة اجتماعيا على هذا النحو مرفوضة في طلبات الزواج، فالتطلع إلى تزويج البنت بشاب بحوزته مسكن علامة على تغيّير في العقليات، لكنه تغيّير نسبي عندما يتعلق

[1] مع العلم أن القريب له حق شفعة نظري على قريبته، تقدم هذه الإجابة تأدبا مع الخُطّاب و بذلك يتفادى القول بأنهم ليسوا من نفس المستوى الاجتماعي.

[2] بالنسبة للنساء، تشكل الوضعية الاجتماعية للأهل و القربى زيادة على المميزات الجسدية ورقة رابحة لا يستهن بها. فالهدف الأول من الزواج هو بالكاد الإنجاب ولكنه يستعمل أيضا كإستراتيجية مصاهرات فيما بين التجار أو بين التجار و الموظفين السامين. في هذه الحالة يتصاهر الرجال من اجل تحقيق أهداف مشتركة ويقوون مصاهرتهم بتزويج بناتهم (أو أخواتهم ، عماتهم، قريباتهم و غيرهن) في شبكات صداقة ووفاء الغاية منها تراكم الخيرات أو تحسين وضعياتهم في نظام السلطات؛ من ثمّ تبرز أهمية الوضعية الاجتماعية للأقارب (الذكور) التي تلعب دور الورقة الرابحة في مستقبل الفتاة الشابة.

بالأمر بالابن الأصغر المقبل على الزواج من فتاة والذي ترغب شبكته العائلية في أن يعيش مع والديه أو أحدهما الذي لا زال على قيد الحياة، وعليه نرى العائلة نفسها التي تشترط حيازة الزوج المستقبلي على مسكن مستقل ترفض الشرط ذاته عندما يتعلق الأمر بتزويج ابنها. إنّ الزواج المثالي للبنت في نظر الوالدين هو ذلك الذي يكون برجل بحوزته مسكن ولكن الزوجة المثلى هي التي ربما تقبل بالعيش معهما في وسط العائلة المركبة أو تحافظ على علاقات دائمة مع الشبكة العائلية. لذا تقبل العائلات التي تعتبر نفسها غير تنافسية في السوق ألزواجي بتزويج بناتها بشبان يعيشون مع والديهم دون طرح شرط السكن، مواسية نفسها ومرددة أن الزواج لعبة حظ (قسمة ونصيب) لأنّه بالفعل وقبل مرور سنة على زواجها من المحتمل أن تعود البنت مطرودة من طرف ختنتها الصعبة التي تُآخذها على عدم الاستيقاظ المبكر، وتحويل حب ابنها، و عصيانها، ورفض الأعباء المنزلية، وغير ذلك كثير.

يتوقف الشكل المركب أو النووي للعائلة التي سيعيش الزوج الشاب في وسطها أساسا على الموارد الخاصة بعائلتيهما الأصليتين، مما يدلّ على أن الزواج هو تعبير عن موازين قوة بين مجموعات عائلية تتفاوض حول مستقبل أولادها بالنظر إلى مواردها. فبعض المجموعات العائلية التي تجنِّد رؤوس الأموال المادية والرمزية تنجح في خلق مجالات حيث الثقافة البتراركية مستمرة ومعاشة دون إكراه كبير، بينما تعيشها المجموعات المحرومة في خضوع لها من خلال البؤس الوجداني، والنزاعات اليومية التي تفضي غالبا إلى اضطهاد الزوجات الشابات وتطليقهن.

التفاوت البنيوي في المصاهرة الزواجية

بفعل المكانة التي تخصصها الثقافة البتراركية للمرأة، تنشغل المجموعة الزواجية التي تتخذ زوجة من مجموعة أخرى بقبول المتزوجة تلك الهرمية داخل عائلتها المصاهرة محترمة سلطة زوجها ووالديه عليها، وتلك سلطة يمكن إعادة النظر فيها إذا كانت الزوجة من أصول اجتماعية أرقى من أصول زوجها على المستوى الرمزي أو المادي. بفعل ذلك، تعترف المجموعة العائلية التي تعطي امرأة لمجموعة أخرى بوضعية اجتماعية على الأقل متساوية - أو أسمى- من وضعها. تفرض إحدى قيم الثقافة البتراركية التي تطبع الأفراد وتضمن سيادة الرجل في البيت أن لا تكون الزوجة من أصول اجتماعية تفوق أصول زوجها من حيث المكانة (بنت تاجر كبير، موظف سامي، وغير ذلك). لكن الحراك الاجتماعي القوي الذي شاهدته عشريات الستينيات والسبعينيات أتاح زوجات لم تكن تخطر ببال في العشرية أو العشريتين التي سبقتها: أبناء فلاحين أصبحوا أطباء وموظفين وضباط وغيرهم، تزوجوا بنات ملاكي العقار أو المنحدرين من أنساب المرابطين (lignage maraboutique) أي الشرفة. لا يعتبر ذلك مصاهرة سيئة لأن ما يهم في المنطق ألسلالي ليس النسب في حد ذاته وإنما المكانة التي ترفع من قدره؛ إنما المصاهرة سيئة هي تلك نجدها في حالة ما تزوجت امرأة برجل من مكانة أدنى، والذي يبقى في حالة منحطة متيحا لزوجته ممارسة سلطتها عليه أمام الملأ سواء بشكل مباشر أو غير مباشر؛ فهذا النوع من الزواج يشوش نظام الأشياء، لأن استعلاء الرجل يفترض أنه مؤسس لذلك. غالبا ما يحدث

أن تتزوج امرأة برَجل ظروفه الاجتماعية أعلى ولكن العكس نادر ما يحدث، وكأن الظرف الاجتماعي المتواضع للمرأة أحسن قبولا مما هو عند الرجل، وبسبب هذا التفاوت الاجتماعي تكون المصاهرة الزواجية علاقة اجتماعية معقد تسييرها في الواقع اليومي، لأن العائلة التي تزوّج بنتها حتى وإن كانت ظروفها الاجتماعية متواضعة لها من الأنافة ما يجعلها تصر على استظهار شرف نسبها. بيد أن تزويج المرأة خارج مجموعتها النَسبية فعل مشتبه فيه، لأن لو كان للفتاة مؤهلات لما أمكن التفكير بهذه الطريقة، ولاستأثرت بها جماعتها لصالح أحد أبنائها، ومن ثمّ ينبع هذا الحذر وهذا التوتر الخفي بين العائلات المتصاهرة الذي لن يهدأ إلا بعد مرور بضع سنين عندما تكون المجموعتان قد تعارفتا جيدا فيما بينها. تكون السنوات الأولى من المصاهرة الزواجية هي الأصعب، حيث على مجموعة الشاب المتزوج إبداء علامات الاحترام لطمأنة مجموعة الشابة المتزوجة في شرفها، وفي خلال ذلك تبدي هذه الأخيرة وتكرر الالتفاتات للإشارة إلى شرف نسبها.

تأمل العائلات المتواضعة في مصاهرة عائلات ميسورة بتزويج بناتها لها على اعتبار أن ذلك أحسن من طلب بنات من عندها و هو أمر سيرفض مهما كان. ذلك أن الارتقاء الاجتماعي عن طريق الزواج لا يعتبر مشروعا إلا بالنسبة للمرأة، إذ الفتاة من أصول متواضعة التي تزوجت تاجرا ثريا أو موظفا ساميا تثير الإعجاب وتُحسد على ذلك، لكن موظف المكتب أو العامل الذي يغيِّر من مكانته الاجتماعية عن طريق الزواج لا يحضا بالاعتبار. فالعامل الذي يتزوج بنت مستخدمه ليس جديرا بالاعتبار بل يتهم بالعجز عن أن تكون له سلطة على زوجته التي تفرض نفسها عليه من خلال أبيها، ويقال عنه أنه ضحى بما يجعل منه رجلا للوصول إلى المبتغى، إذ يقبل بسيطرة زوجته عليه حتى يغيِّر من وضعه كعامل مكتب أو عامل بسيط. من البديهي أن يوجد من الشبان من يبتغي ذلك فتزوجوا نساء من عائلات أيسر حالا من عائلاتهم؛ في هذه الحالة ينفصلون عن عائلاتهم للاندماج في العائلات المصاهرة صاحبة الفضل عليهم، ويقول الجيران عنهم مشتبهين في هيمنة نسائهم عليهم، أنهم عديمو الشخصية وأنهم قدَّموا مصالحهم الفردية بالتخلي عن الوالدين. تفاديا لهذه السخرية والحرج وحيث أنّ الفرد لا يريد أن يظهر بين أهله أو بين الجيران أنه ليس أهلا للاحترام تتحاشى العائلات طلب زوجات من ظروف اجتماعية أسمى من ظروفها.

في الإستراتيجية الزواجية، يختلف موقف الأم عندما تذهب طالبة لابنها الزواج من فتاة، عن موقفها عندما تُطلب ابنتها في الزواج، ففي الحالة الأولى، تتحاشى العائلات من مستويات اجتماعية أعلى وتتجه صوب عائلات متواضعة، أما في الحالة الثانية فإنها تفتخر عندما تتقدم إليها عائلة من مكانة اجتماعية عالية. يدخل هذا الموقف في علاقة مع قانون التفاوت البنائي في المصاهرة الزواجية في الثقافة البتراركية. ذلك أن سلطة الزوج (والحماة) قد يتعذر فرضها إن كانت المرأة من مستوى اجتماعي أعلى، ومن جهة أخرى من المهم أن تكون صورة نسب الأب في نظر الأطفال مثمنة أحسن من نسب الأم. والحالة هذه، إذا كان هذا الأخير أعلى اجتماعيا يمكن أن يُدخِل ذلك تشويشا على منظومة

القيم البتراركية، بينما إن كانت الكنة من أصول متواضعة فلن يعاد النظر في البنية البتراركية للمصاهرة. ينبغي أن لا تعاكس ظروف الزواج هذا المعطى البنائي للرابط الاجتماعي: أن تكون السيادة الصورية في الزوج بيد الرجل وعليه ينبغي أن تُحرم المرأة من الاعتراف لها بالموارد التي قد تعينها على إعادة النظر في هذا السيادة.

لا يتمتع نفس الأفراد بنمط العلاقات نفسه مع العائلة المصاهرة من حيث استقدمت الزوجة، إذ للنسيب موقف يختلف عن ذلك الذي يُمليه عليه سلوكه الخاص بحسب الوضع الذي يكون فيه إما كزوج للأخت أو أخ الأخت المتزوجة : لا تكون علاقاته بالشكل نفسه مع العائلتين المصاهرتين، فترى الشخص منبسطا عند لقاء أخ زوجته فيتصرف بحضوره كشخص بسيط، بينما يتغير موقفه عند لقاء زوج أخته فيبقى محترزا حتى يكون وقورا، ذلك أنه في الحالة الأولى يبحث على حجب موقف القوّة لطمأنة نسيبه مُظهرا أنه لن يستفيد من ذلك الوضع، بينما في الحالة الثانية يحاول تعويض "نقص" يشعر به، كمنحدر عليه صعوده، وبالتالي عليه أن لا يعطي الفرصة للنسيب حتى يذكِّره بذلك.

هذه السلوكات المعاشة يوميا ، تعبِّر عن الحرج من أننا أعطينا امرأة لمجموعة لا تنتمي إلى النسب، لذا من غير اللائق التعبير عن الفرح خلال زفاف الأخت أو البنت. فبالنسبة للرجل من غير اللائق بالفعل الرقص في حفل زفاف مثل هذا، حتى لا يقال عنه ناقص الرُجلة، لكن إذا كان ذا مكانة اجتماعية عالية (تاجر كبير، موظف سامي، طبيب وغيره) يمكنه ذلك بهذه المناسبة لأنه ليس لديه ما يجب إثباته، إذ نجاحه الاجتماعي كفيل بذلك. إن الابتعاد عن المعايير الاجتماعية غير مسموح به إذا كان ذلك صنيع النخب مما يدُلّ على أن التغيّير الاجتماعي أسهل في الشرائح الاجتماعية الميسورة منه في الشرائح المحرومة التي تتفادى الحط من قيمتها أكثر بالابتعاد عن تلك المعايير الاجتماعية السائدة عند الأغلبية.

يُجنِبنا الزواج الأقاربي كل هذا الحرج، إذ عندما يتزوج القريب بقريبته فليس هناك من حرج على أخ الزوجة في الرقص للتعبير عن فرحه بمناسبة زواج ... قريبه، ولذا أساسا يحتفل بالزواج مع القريبة الموازية بكثير من البهاء لتجنب وضعيات يحتمل فيها النزاع. بديهي أن التحولات الاجتماعية في هذه العشريات الأخيرة أفسدت هذا المخطط الثقافي؛ لكنه لا زال باقيا في الروح الجماعية (l'ethos) من خلال مواقف، وترتيبات ذهنية، ومشاعر، وغيرها، لذا يختلف الاحتفال بزواج البنت عن الاحتفال بزواج الولد. إذ في الحفل الذي يقام بمناسبة زواج الولد، يحضر الأهل والقربى أجمعين، ويبدون فرحهم في صخب خلال احتفالية تدوم عدة أيام. في مقابل ذلك لا يطبع زواج البنت بالنسبة لعائلتها إلا تلك المراسيم الدينية، تصطحبها ولكن باحتشام بعض الجوانب الاحتفالية الضاجة من جانب

النساء فقط. حتى نقدِّر جيدا هذا الفرق لنرى كيف يجري الاحتفال بزفاف الولد والاحتفال بزفاف البنت[1].

الاختلاف بين الاحتفال بزفاف البنت والاحتفال بزفاف الولد

إنّ الزواج لحظة يكتمل فيها مسار طويل تطبعه أحداث متنوعة، يبدأ بالاستكشاف بحثا عن فتاة (غالبا من صنع أم الولد) ليفضي إلى تقديم طلب صوري بعد التأكد من أن الإجابة ستكون ايجابية وخلالها يتم التفاوض من بين أشياء أخرى عل شروط الزواج، خاصة المهر والمساهمة المالية للولد في مراسيم الفاتحة. يُقعَّد هذا الاتفاق بعد أيام في مراسيم تسمى الملاك[2] التي تلاشت اليوم، للإشارة إلى أن الفتاة الشابة تم إخلاؤها من السوق الزواجية.

إنّ الوصف البسيط للزواج وتعديد مختلف المراسيم يوضح لنا جيدا بعض جوانب الرابط الاجتماعي خاصة من خلال الاختلافات التي نراها بين زواج الولد وزواج البنت التي تجري عند أهل البنت وعند أهل الولد، وعليه فالمراسيم مزدوجة، لا تتحد في حدث وحيد إلا بوصول العروس في موكب صاخب. لكن من جانب البنت ليس للحدث البريق نفسه الذي يكتسيه زفاف العريس وكأنه أمر عادي للغاية في جهة، واستثنائي في الجهة الأخرى.

تتلخص المراسيم الأساسية بمناسبة زواج البنت في قراءة الفاتحة، وهو اجتماع ذو طابع ديني يجري في بيتها ويتلو الإمام خلاله الآية الأولى من القرآن الكريم ألا وهي صورة الفاتحة، بعدما يفصح الجانبان على مبلغ المهر المتفق عليه. يجتمع في هذه الوليمة بعض عشرات الأشخاص – من جهة الرجال- يقتضي ذلك ذبح ما بين ثلاثة إلى ستة رؤوس من الغنم التي تحضرها نساء الأهل والقربى عشية ذلك اليوم. إنها وليمة مكلفة للغاية، تستلزم مساهمة مالية من عائلة الولد خاصة إذا حضر والداه وأصدقائه المقرّبين، يحدد عددهم بالتفاوض بين الطرفين، حيث يحتج طرف بضرورة عدم تحديد عدد المدعوين من الأهل والأقارب والأصدقاء المقربين بينما يحتج الطرف الثاني بضيق المجال.

فهذه الوليمة ذات الطابع الديني هي في مجملها بسيطة باستثناء عشيتها، فبعد مضي يوم مضني من العمل، تعبِّر النساء من القرابة المعتادة –كما يقول بيير بورديو[3] (المكوّنة من الأخوات، والكنات،

[1] تختلف مراسيم الاحتفال من جهة إلى أخرى ومن شريحة اجتماعية لأخرى . سنأخذ مثال الزفاف في وهران لفرد من شريحة متواضعة دون أن يكون فقيرا: مستخدم في البريد، أو في مكتب البلدية...

[2] يعتبر لَملاك خيارا في الزواج ويمكن أن يحتفل به بعد أشهر أو بعد عامين أو ثلاث قبل الاحتفال بالزواج. اشتقت الكلمة من مَلك أو مُلك مما يوحي بفكرة أن الشابة تمت حيازتها مثل حيازة أي شيء آخر. لذا يُشهَر الأمر حتى لا يتقدم لها أي شخص آخر فيقال عنها أنها "امَلكَة"

[3] *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève, 1971.

وبنات العم، والخال، والعمات والخالات، يضاف إليهن بعض الصديقات الحميمات للعروس) عن الفرح على إيقاع الدربكة أو موسيقى "الراي".

بعد يومين أو ثلاثة يتقدم كل واحد من الزوج مصحوب ببعض الأقارب الذكور وشاهد إلى مقرِّ البلدية لتقييد الزواج على سجلات الحالة المدنية. يمكن الاحتفال بالزفاف في بيت الولد في الأسبوع الموالي أو بعد أشهر[1]، إلا أن ما يضفي المشروعية عل هذا الاتحاد هي الفاتحة وليس تقييده على سجلات الحالة المدنية الذي يفرضه أهل البنت احتياطا من احتمال الطلاق الذي يلزم بدفع النفقة[2].

بعد مضي أسبوع على ذلك أي بعدما تحضرت العروس لمستقرها المستقبلي، تجتهد النساء من الأهل والقربى على بعث جو لا يسهم فيه الرجال –الأب، الإخوة، الأعمام، وغيرهم- المجتمعون في غرفة كبيرة حيث يناقشون المستوى المعيشي، ونتيجة آخر مقابلة في كرة القدم خاضها الفريق المحلي، وما أصاب أحدهم من حادث مؤسف في المستشفى وما إلى غير ذلك.

تصل عائلة العريس عشية يوم الخميس في موكب صاخب متكون من عشرين سيارة تخصص اثنتان أو ثلاث منها للعروس وأقاربها. لا يصطحب العروس أي رجل إلى مسكنها الجديد ، ولكن نجد ضمن الموكب أمها، وأخواتها وعمتين أو خالتين ، اللائي يَعُدن في صبيحة اليوم الموالي بهدايا كشهادة على الاحترام لتعويض الإحساس بالضيق الذي تشعر به المجموعة التي زوجت ابنتها. بمجرد ما تغادر البنت بيت أبيها يحوم عليها صمت يدعمه المحيى الكئيب للأب، فتراه قلقا لا يغادر البيت مستجيبا لكل طارئ يحدث، ولا يهدأ توتر إلا عندما يخبر سرا في المساء أن شرفه لم يخدش وأن ابنته كانت بكرا.

في هذه اللحظة يكون الاحتفال عند الولد صاخبا أكثر ما يمكن، حيث يرقص الرجال والنساء معبّرين عن فرحهم على إيقاع موسيقى الراي المتميزة بكلمات غالبا فاجرة ولكن مسموح بها، فالأب الذي غالبا ما يمنع بناته من سماع هذا النوع من الموسيقى –على الأقل بحضوره- يسمح مدّة الوليمة بسماع ما كان يمنعه طيلة السنة. كما يشارك أبناء العم والأقارب الشباب في الفرحة بكل ما أتوا من حيوية، متذوقين لذة الرقص في جو متسامح حيث يتحرر التعبير الجسدي من المخاوف الكابحة اليومية: تزوج المجموعة أحدا من أفرادها وبذلك سيزيد عددهم وذلك ما يحتفل به، من هذا المنطلق لا يعتبر الزواج مسألة شخصية، إنما هو حدث يهم المجموعة إذ يتعلق الأمر بمستقبلها. لذا تستعمل

[1] غالبا ما تفصل الوليمتين مدة أسبوع ولكن قد يحدث أن لا يكون الولد على أتم الاستعداد لذلك (سكن، ظروف مالية...) فيرجأ الاحتفال الرسمي لبضعة أشهر. يفضل الأولياء تقصير هذه المدة قدر الإمكان تفاديا لاستهلاك الزواج قبل هذه المراسيم.

[2] يحدث وأن تعلم النساء بأن أزواجهن متزوجين زواجا عرفيا (أي حسب مقتضيات الشريعة و لكنه غير مقيد في سجلات الحالة المدنية) وأنجبوا أطفالا من هذا الزواج. بوضعهن أمام الأمر الواقع لا يبقى لهن إلا أنّ تطلقن أو تقبلن بالزوجة الثانية أو الضارة كما يقال (تلك التي تضر بالمعنى الحرفي للكلمة) ومع ذلك لا يشكل تعدد الزوجات ظاهرة اجتماعية منتشرة لان ذلك يتطلب من الرجل ان تتوفر لديه الإمكانات للإنفاق على بيتين وذلك ما ليس في متناول عامة الناس.

الذاكرة الجماعية الزواج كمعالم في التسلسل الزمني لتتموقع في الماضي، فيقال مثلا هل وُلِد الطفل الفلاني قبل أو بعد زواج عبد القادر؟ هل حج الأب إلى مكة قبل أو بعد زواج حسني؟

في اليوم الموالي، وهو يوم الجمعة –لأن الاحتفال لم ينتهي بعد- تخصص الأمسية لاحتفال النساء - الأهل والقربى، العائلات المصاهرة، صديقات الأم وأخوات العريس، وغيرهن- في خلالها تقدم العروس، جالسة على كرسي غير متحركة، مزيّنة بالحلي ولكنها تقوم لتغيّير ملابسها كل نصف ساعة في ما يشبه عرضا للأزياء، وإلى جانبها تنافسها في الجمال نساء مزينات حديثات العهد بالزواج. في وسط الدار – فيناء البيت أو على سطح عمارة- نساء شابات أو أكبر سنا يرقصن على إيقاع موسيقى جوق نسائي - المداحات أسلاف الراي- يتغنى بالحب ورجولة الرجال وسوء حظ (المحنة) بعضهن وسعادة البعض الآخر... فهذه الوليمة التي من خلالها تقدم أم العريس كنتها الجديدة تظاهرة نسائية محبة للحياة الاجتماعية (mondaine)، حيث تتشرف الحماة بدعوة النساء الأكثر وجاهة من بين الجارات والقربى البعيدة. يمتاز التنظيم بالصرامة، وتتكفل به الفتيات الشابات اللائي يقدِّمن الشاي والقهوة والصودا دون انقطاع وأطباق من الحلوى المتنوعة، وذلك لإبراز مستوى تحضر وتمدن المجموعة وكذا مهارتهن ونضجهن. يعتبر هذا الحفل معرضا زواجيا يجب إنجاحه لما يتضمنه من رهانات كبيرة خاصة بمستقبل الشابات، كما أنها تظاهرة حيث يطلق العنان للمنافسة النسائية. بهذه المناسبة تحاول الشابات المتظاهرات بالكتمان جدب انتباه الحماة المحتملة، وهي أيضا مناسبة تستغلها النساء المتزوجات ليعرضن على صدورهن الحلي والمجوهرات، مشيرة بذلك إلى ارتباطهن القوي بأزواجهن. تغذي هذه التجليات التعاليق والأقاويل في الأيام الموالية ولعدّة شهور، نقاشات يدور موضوعها حول جمال ورفاهية بعضهن، ومتاعب وصعوبات البعض الآخر البادية على محيا الوجوه والثياب والمزاج، وغير ذلك.

تتخذ المنافسة شكلا صريحا من خلال الرقصات التي يجب دفع مقابلها نقدا. بالفعل، وفي كل مرة ترقص فيها إحدى المدعوات تقدم حماتها ولوايساتها أعطية نقدا للجوق الموسيقي حتى يتسنى لها مواصلة الرقص[1]. تنطلق المنافسة بين المجموعات والختنات حفاظا عل سمعتهن مفتخرات بالمراهنة بالمال على كناتهن ليبيّن أنهن سعيدات وأن لا شيء ينقصهن، على اعتبار أنّ الرّقص تعبير جسدي على فرحة العيش، وذلك ما ينبغي إظهاره، خاصة أمام جميع هذه النساء اللائي لا يفوتن أية فرصة للثرثرة. لكن هذه الممارسة الأصيلة المتمثلة في دفع بعض المال للجوق يجزي الضيوف عن الأعطية لمضيفتهن[2].

سادت في مدينة وهران وإلى غاية سنوات الستينيات ممارسة أخرى تمثل شكلا آخر من أشكال المساهمة المالية. كان الضيوف عند مغادرتهن الحفل يقدمن أعطية من المال تُقيّد على كراس تشرف

[1] تكون الأموال المدفوعة لصالح الجوق الذي يزيد نشاطا لحث النساء على الرقص. وترفض الأجواق المشهورة طلب العائلات المتواضعة مفضلة عوضها العائلات الميسورة التي يأتي ضيوفها و جيوبهم عامرة.

[2] لا تأتي الهدايا المقدمة للعريس خلال هذا الحفل إلا من الأهل والقربى

عليه فتاة عند عتبة البيت؛ كانت المبالغ المقدمة بشكل فردي زهيدة ولكن قيمتها الإجمالية معتبرة، إذ تسمح بتمويل جزء من مصاريف الزفاف. تحافظ العائلة على الكراس بعناية فائقة، لأنه يُذكِّرها بقيمة ما قدمته هذه أو تلك من النساء، والتي ينبغي أن ترد لهن الأعطية بمناسبة تزويج أحد أبنائها. تراجعت مثل هذه الممارسة القائمة على حسِّ التضامن من جهة، وعلى آلية القرض من جهة أخرى، ربما يعود ذلك إلى أن العائلات، وبفضل تحسن وضعياتها المالية لم تعد بحاجة إلى ذلك.

الزواج الأباعدي المفروض

فرض التمدن على المجموعات العائلية ربط مصاهرات خارج دائرة الأهل والقربى، ولكن هذه الدينامية ليست خطية لأنها تسجل أحيانا العودة إلى ممارسة الزواج الأقاربي. يمكن في المجموعة العائلية نفسها تزويج الابن الأكبر خارج دائرة الأهل والقربى، بينما يُتخذ لأخيه الأصغر زوجة منها. تعبِّر هذه العودة للممارسات السابقة عن خيبة أمل الأم حيال الكنة البرانية (الأجنبية) التي كانت تنتظر منها أكثر و أحسن مما قدمت. يعتبر الزواج ألأباعدي في المجتمع الريفي التقليدي من باب الترف، لا تمارسه إلا العائلات الارستقراطية ذات رأس مال اجتماعي ومالي، ذلك أن مصاهرة مجموعة اجتماعية بعيدة يتطلب إظهار استطاعة والقبول بالمشاركة في منافسة حول التشريفات. إن دفع مهر غالي عينيا أو نقديا، وتغطية مصاريف زفاف يدعى إليه عدد كبير من الأفراد ليس بأمر في متناول أي عصبة عائلية، إذ تتطلب مصاهرة "البراني" غالبا استعراض الكرم، والبسالة، وكرامة المكانة. "تستورد المجموعة العائلية القوية غالبا النساء لأنها تحصل من ذلك على سمعة، وهو ما يؤكد ويدعم قوتها. في المجتمع الريفي اليوم يحدث وأن تزوج مجموعة عائلية أحد أبنائها خارج المنطقة التي تقطنها مما يعطيها فرصة لاستظهار قواها، من خلال رَكن عدد كبير من السيارات وإيواء عشرات الضيوف لمدّة أسبوع، وعلى هذا الأساس يكون الزواج الأباعدي منبعا للسمعة، ودلالة على الانفتاح على الخارج، واتساع العلاقات بالمصاهرة وتدعيما وتأكيدا على قوّتها.

في المجتمع الريفي يحتفل الأهل والقربى بالزواج العادي الذي يكون أقاربيا عكس ذلك الزواج ألأباعدي الذي يحتفل به ببهاء كبير وتجنيد القرابات المعتادة والرسمية؛ من هذا المنطلق يجب التساؤل عن أساس منطق الزواج الأقاربي لإدراك بعده. يرسم هذا المنطق دوائر أحادية المركز تختلط أبعادها مع الزواج ألأباعدي وأقربها –دائرة أبناء العمومة- في حدود زنا المحارم. فذلك الزواج الذي يصفه علماء الأنثروبولوجيا "بالعربي" والمسمى أيضا "التفضيلي" هو أكثر الزواجات الأقاربية، مما يجعلنا نتساءل من أين يستمد هذا الزواج قيمته العظيمة، إن لم تكن في الممارسة، فهي على الأقل على مستوى التمثلات ؟ لا يمكن تفسير ذلك بضرورة تحاشي تجزئة الميراث كما ذُكِر غالبا، إنما السبب الرئيسي الذي يفسر انتشاره هو أنه يوفِّر على المجموعات مناسبة لاستعراض القوة، خاصة وأن

غالبيتها تفتقر إلى وسائل هذا الامتحان. إنه زواج يرفع كل حرج مع "البراني" من خلال تزاوج بيني لأفراد من المجموعة، وبالتالي لن يعاني الرجال من مركب النقص ولا من استظهار -مكتوم- موقع القوّة.

ترى "جيرمين تيون" (Germaine Tillon) أن ثمّ رابط بين الزواج الأقاربي والتنظيم القبلي واستبعاد النساء من الميراث، لكنها أخلطت بين تَسويغ الظاهرة من طرف المعنيين بها وتفسيرها[1]؛ فأفراد المجتمع التقليدي يسَوِغون الزواج الأقاربي بالمحافظة على المجموعة القبلية معتبرين ذلك بديلا عن إقصاء النساء من الميراث. ذلك هو تَمَثُل –المعقلن من طرف "جرمين تيون" في خطاب أنثروبولوجي- أفراد المجموعة القبلية لممارساتهم الزواجية، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تفسيرا سوسيولوجيا لممارسة توجد رهاناتها ودواعيها في جهات أخرى. بإقصائها للنساء من الميراث في حالة الزواج الأباعدي، تحط المجموعة بتسويغ ديني من قيمة هذا النوع ألزواجي، وهو ما يتماشى ومصلحة العائلات التي تفتقر إلى الموارد الضرورية التي تتيح لها مصاهرة بعيدة، أو ترفض دفع ثمن مرتفع من أجل ذلك. ومن جهة أخرى من أجل الحط من قيمة هذا النمط الزواجي، يوجد خطاب يسَوِغ العلاقة الزوجية الأقاربية: بتفاني الزوجة-القريبة المفترض في تشريف نسب زوجها (وهو في الوقت نسبها)، أو انتمائها إليه- لن تعاني اضطهادا من عمتها التي أصبحت حماتها، أو أنها لن تنتظر حتى يكبر أطفالها لتصبح عضوا كامل الحقوق في المجموعة حيث هي متزوجة؛ لكن ما هذه إلا مسوِغات تضفي المشروعية على استراتجيات توجد رهاناتها في جهات أخرى.

عرفت فترة ما بعد الاستقلال تحولات سوسيولوجية ستكون لها امتدادات في الممارسات الزواجية. غيَّر التمدن في مجالات الزواج الأقاربي، من حيث أشكاله وحدوده حيث تأثرت الاستراتيجيات الزواجية بفعل التقلبات التي حدثت[2] في وقت وجيز. يُعَد الزواج ألأباعدي الذي تمارسه عائلات متواضعة خيارا لا يكتسي في المدينة طابع استعراض القوة، إذ فقد من سمعته تبعا للتحولات الاجتماعية وتعميمه، غير أنه خلال سنوات الستينيات بقي زواج الأقارب في شكله الريفي، ومرد ذلك إلى أن المجموعة التي استوطنت المدينة كانت تزوج أبناءها بفتيات من القرابة التي بقيت في القرية، فكان الزواج من قريب يسكن المدينة، بالنسبة لهن، بمثابة ارتقاء اجتماعي يَطمَحْن إليه، فتوفر الكهرباء، والماء، والبلاط، والطريق المعبّد، وربما السيارة رفاهية لا تتوفر إلا في المدينة. إنها ترقية اجتماعية مستحبة بمفاهيم الرفاهية المادية على عكس العزلة: تلك تجارة يبدو وأن "لختان" (والدي الزوج) حديثي العهد بالتمدن يبرمونها مع الكنات من أصول قروية. من هذا المنطلق يُترجم اللجوء خلال هذه السنوات إلى شابات بقي أولياؤهن في القرية تحفظا على عائلات الجوار، وتعبيرا عن إرادة عدم الانقطاع عن المنطقة الأصلية. إن العائلات حديثات العهد بالمدينة قليلا ما تتعارف فيما بينها، لذا كانت تتحاشى تبادل الشابات؛ فبالنظر إلى وضعية الكنة كان من الأفضل أن لا تكون أمها،

[1] Germaine Tillon, *Le Harem et les cousins*, Seuil, Paris, 1966.

[2] بقي مخطط المجتمع التقليدي في القرى و البوادي قائما (حتى هذه المناطق عرفت تغيرات و لكنها اقل أهمية من تلك التي شاهدتها المجموعات الاجتماعية المنتقلة إلى المدينة) مقابل ذلك ستظهر ممارسات أخرى في المدن.

وأخواتها، وإخوتها من بين الجيران، ويأتي المثل الشعبي ليسوّغ هذا الاختيار المقصود بالتذكير بأن ((البعد يجلب المحبة والقرب بفرق القلوب))، فكان اللجوء إلى كنات من أصول متواضعة كان ضامنا لسلطة الحماة.

يمكن القول في الختام أنّ المرأة الشابة القاطنة بالمدينة وقد اعتادت على الخروج من البيت لقضاء شتى الأغراض، فبَنت علاقات صداقة مع بعض جاراتها وما إلى غير ذلك، يحتمل أنها ترفض العزل الذي سيفرض عليها.

لكن هذا التدفق ألزواجي ريف/مدينة ضَعُف على خلفية من خيبة الآمال، ذلك أنّ هذا النوع من الزواج مخيب لآمال الحماة التي تكتشف أن ابنة العم أو الخال -التي أصبحت كنتها- أصبحت بدورها حسوبة مثل "البرانية" التي أصبتها عدوى الفردانية. وعلى خلفية هذه الخيبة التي تعيشها في زواج الابن الأكبر، تزوج العائلة الابن الأصغر خارج القرابة مع بنت من معارف الأب، وما ذلك إلا شكل آخر من الزواج الأقاربي. لكن هنا أيضا تكون خيبة الأمل سريعة بل وأسرع مما تكون عليه في الحالة الأولى[1]. من جهة أخرى تمتاز الشابة المنحدرة من الريف، رغم ما تسجله الحماة عليها من عيوب، بإخلاصها واحترامها لوالدي زوجها، لكنها تحتل في المنافسة داخل المجتمع النسائي مرتبة متدنية، فهي لا تحسن القراءة ولا الكتابة، ولا رأي لها فيما تناقشه النساء، وليس لها قبيل بموضة اللباس وما إلى غير ذلك. يوجد مجتمع نسائي كامل، بمعاييره وسلمه ألقيمي، حيث يمثل التنافس القاعدة، من خلال تأويلات وآراء حول بعضهن البعض بخصوص الألبسة، والمجوهرات المتقلدة، وفي موضوع العلاقات مع الزوج والعائلة المصاهرة، وكذلك بشأن كيفية أداء المهمات المنزلية من طبخ وتربية الأطفال، وغيرها، وفي هذا السجل لا تنقطع الثرثرة. يتظاهر الرجال غير مبالين بذلك، ولكنهم يشعرون بنوع من الكبرياء عندما تكون زوجاتهم متموقعات في مكانة حسنة في التراتبية النسائية. بعد مضي بضع سنوات من التعايش الحضري، أخذ المجتمع النسائي مكانه عبر مسار تنشئة قضى على المخاوف بين العائلات من أصول مختلفة.

ومع ذلك بقي الزواج بين الأقارب، ولكن في القرابة البعيدة يجسد ذلك التوفيق بين الأبناء المتشددين والوالدين القلقين، تبحث الأم عن زوجة لابنها -كنة لها- بين القرابة البعيدة (بنت إحدى القريبات لجدتها) خرجت مند وقت طويل من الذاكرة الجينيالوجية المشغَلة على حين غرة بمقتضى الحاجة[2] . فمن وجهة النظر هذه لم تختف ممارسة الزواج بين الأقارب، إنما تزحزح مركز ثقلها نحو الخارج ليقترب من زواج الأباعد، لكن رغم هذا التراجع لا زال زواج الأقارب ذا أهمية كبيرة، إذ أحصى

[1] يحتمل أن يكون معدل الزواج في حالة الزواج الأباعدي أعلى مما نجد في الزواج الأقاربي.

[2] تستعمل إشارة ينبغي البحث عن أصلها للدلالة على الطابع البعيد لأحد الأفراد من القربى ألا و هي "ريحة الشحمة في الشاقور" (أي رائحة الشحوم في المقصلة). تستعمل هذه العبارة للتهكم على التشهير بقرابة بعيدة تقدم على أنها قريبة.

الديوان الوطني للإحصاء في عام 1981م 32,5 % من النساء الأميات تزوجن بأحد من القربى، بينما 90 % من النساء الجامعيات ليست من قريبات أزواجهن.[1]

تبعا للتحولات الاجتماعية التي شهدت تلاشي قيم المجتمع التقليدي، يثير الزواج الأباعيد المخاوف، خاصة أنه أصبح اليوم إلزاميا وليس خيارا. تعتبر علاقة المصاهرة خارج الدائرة القرابية في وقت لم يعد فيه لنسق القيم التقليدية سلطة على الأفراد مغامرة محفوفة بالمخاطر. فتزويج البنت في المجتمع التقليدي هو إعطاءها لمجموعة غيورة على كرامتها، وجدارتها بالاحترام بين الأهل والقربى ولذا تفرض المجموعة على الشاب المتزوج سيرة مطابقة للأخلاق واللباقة المعمول بها؛ تلك بالنسبة لأقارب البنت ضمانة يفقدونها في زواج الأباعد الذي فرضته التقلبات السوسيولوجية المعاشة، وذلك مبعث مخاوفهم، وآمالهم، وخاصة تردداتهم، بحيث تعبِّر العائلات التي تزوج بناتهن خارج دائرة الأهل والقربى عن الغم، والندم والخوف. فالأمهات والآباء وإن فرحوا بتزويجهن، إلا أنهم يعبِّرون عن تحفظات ضمنية في حركات ومواقف، لذا تقول الأم ((لقد أعطيت بنتي للبراوية (البراني) الغريب على القرابة، وددت لو أنها تزوجت ابن قريبتي، لكن ربما مع هذا البرانى يكون الأمر أحسن بالنسبة لها.))

قبل الرد على طلب في الزواج، تطلب العائلة مهلة للتفكير لتستثمرها في بحث حقيقي، حيث تدور الأسئلة المطروحة على المخبرين حول أخلاق المرشح للزواج، وعلاقاته بأمه، وعدد أخواته، والكنات في البيت، وتكرار الطلاق في هذه العائلة، وغيرها من الأسئلة. تُبيّن هذه الأسئلة مخاوف الأفراد، المعتادين إلى غاية هذا الوقت، على العيش في مجتمع تهيكله علاقات القرابة. لذا تظهر المخاوف من إقامة علاقات اجتماعية دون ضمانة الأهل والقربى التي تعتبر لجوءا ضروريا في حال نشوب نزاعات منزلية، ذلك ما يفسِّر العزوف الذي يدفع إلى الزواج الأقاربي الذي من بين ما يمتاز به كونه أقل خطر، إذ في حال ما تبادر تصرف سيء من النسيب -أو النسيبة- توجد وسائل ضغط من كلتا الجهتين ستعمل على إيجاد توفيق وتفادي الطلاق.

لكن الأولاد يعتبرون الزواج من القرابة مضاعفة لروابط التبعية وذلك ما يفسر كيف أن الزواج ببنت العم الذي كان المجتمع التقليدي يتصوره كأحسن زواج، أصبح اليوم حدثا نادرا. والواقع أن الولد يرفض القران ببنت العم لتفادي الوقوع تحت وصاية عمه المهاب والمحترم، فالزواج من بنته هو بالضرورة تقربا منه في علاقة تبعية ولذلك بعض المزايا، أقل مادية، تعوض ربما هذه التبعية؛ لكن

---

[1] Mohammed KHELLADI, « Les faits démographiques en Algérie », *Statistiques*, n°3, ONS, Alger, juin, 1984.

بمناسبة دراسة أجراها محمد كورسي في وادي تيلات (بلدية يقطنها 6527 نسمة تقع على بعد 30 كلم جنوب شرق مدينة وهران) على 96 زواجا احتفل بها في عام 1993م لاحظ أن 47 من هذه الزواجات كانت بين القربى و من جهة أخرى 83 زوج يقطنون في دائرة لا يتعدى نصف قطرها 25 كلم . "من الجائز كما يقول الكاتب أن زوجة الجار تلعب دور النموذج و لذا تطلب أختها البكر في الزواج "
Mohammed KOURSI, « La famille algérienne ; entre le texte et le contexte », *in Femmes et développement*, CRASC, Oran, 1995, p. 82.

ابن الأخ أصبح اليوم يرفض الحد من استقلاليته الفردية، خاصة إذا كان يرغب في التعبير عن ذاته باتخاذ زوجة من خارج العائلة، أعني بمصاهرة عائلة ستحترمه كنسيب.

مثلما لم يعد الزواج الأباعدي اختياريا في الاستراتيجيات الزواجية، كذلك لم يعد رأي الوالدين فاصلا في اختيار الزوجة، وعليه ينبغي في المستقبل الأخذ برأي المعنيان بالأمر لتفادي الطلاق. فالوالدان يميلان لزواج الأقارب لأنه الوحيد الذي يليق بهم، ويلبي مصالحهم، بينما يفضل الأبناء التخلص من التبعية التي تفرضها روابط القرابة.

رسم هذا الفصل -وكذا الفصل السابق - لوحة سوسيولوجية ربما يراها البعض تشاؤمية عن المجتمع بشكل عام، والمرأة الجزائرية بشكل خاص. وهنا ينبغي أن نشير موضوع التفكير المتوسع فيه في هذا الفصل يعنى أساسا بظروف الحياة في أوساط الشرائح الاجتماعية المتواضعة- التي تشكل أغلبية الساكنة - والتي تعاني أساسا من مشكلة ضيق الشقة التي تشترك فيها مجموعات نووية متعددة. من البديهي أنه توجد مجموعات اجتماعية -أقليات- لا تعاني من أزمة السكن، حيث تتمتع الزوجة الفتية بحرية أكبر مقارنة بحماتها لأنها لا تعيش معها في البيت نفسه. الواقع أن هناك من النساء الطبيبات، والمهندسات، والمحاميات، وغيرهن متزوجات برجال ميسوري الحال اجتماعيا، وأسسن معهم عائلات زوجية لا تجمع معهم إلا أبناءهم، ومن هنا لا يسعنا إلا أن نقول بأنه من حسن الحظ أن يسود التنوع في المجتمع، ولكن من سوء الحظ أن يسوده التفاوت.

رغم هذا الضيق، تتمتع النساء من شرائح متواضعة بهوامش تجعلهن فاعلات قادرات على تغيير مكانتهن، والتصرف بغية تحسين مكانة بناتهن، لذا سنبيّن في الفصل الموالي أن رغم الثقل الذي تحمله ليست المرأة في مكانتها وأدوارها ذلك الشخص الراكن الذي يقبل بمصيره كقضاء وقدر محتوم.

5. المرأة فاعل اجتماعي

———————

نجد في هذا الفصل وقفة في هذا الوصف التحليلي قبل المواصلة في التفكير لنضعه في الجزء الثاني في إطار أوسع من العائلة، أعني إطار المؤسسة والحي والمجموعة الوطنية برمتها من خلال ما تعانيه من صعوبات في إيجاد مجالات مؤانسة مشتركة. سنحاول تبيان أن الهيمنة المفروضة على المرأة لا تجد منبعا لها في سيكولوجيا ذكورية ولكن في الثقافة البتراركية التي تتماهى بها العديد من النساء، متى أصبحت مصالحهن مرهونة بها، ذلك أن دورها ليس دورا راكنا في إعادة الإنتاج الاجتماعي الذي تشارك فيه من خلال أدوارها التي غالبا ما تكون متنوعة. تفتح الديناميكية النزاعية لهذه الأدوار المختلفة آفاق تطور تجنِّب على الأقل بعض النساء أن تبقى حبيسات الدائرة المنزلية. لكن لتمييز هذه التطورات يستوجب الابتعاد عن خطاب المركزية الإثنولوجية الذي يحط من المجتمع، محل النظر الخارجي، والذي يختزل جدلية التطور في تناقض بين الرجل والمرأة، التي يفرض عليها بعنف معايير اجتماعية لا يمكنها رفضها. بسكلجة العلاقة رجال-نساء، يصبح الخطاب الإعلامي الأوروبي كاريكاتوريا عندما يقدِّم المرأة الجزائرية كفرد يعيش تحت وطأة ذلك الرعب الذي يفرضه الرجال المحيطون بها: أبوها، زوجها، أبناؤها، إخوتها وغيرهم.

الأدوار النزاعية عند المرأة الجزائرية

يضمن التناغم مع المنظومة القيمية اندماج المجتمع، لذا يشعر الفرد غير المتماهي بتمزق بين إرادته والضغط الذي يفرضه المجتمع من خلال المنظومة المعيارية المتجسدة في معتقدات تعطي ((معنى بطريقة ذاتية)) . ولما كانت هذه المعتقدات نتاج الثقافات المختلفة، فهي بعيدة كل البعد عن الكونية، وعليه من العبث البحث في ذلك عن معقولية أو نفعية خارج السياق الاجتماعي السائدة فيه. ذلك ما يفسر الحيرة الساذجة لدى وسائل الإعلام الغربية بشأن هذه الملايين من النساء المنخرطة والمشاركة في إعادة إنتاج هذه المنظومة المعيارية التي تنظِم الهيمنة عليهم من خلال التربية التي تعطيها لأبنائهن الذين ينشئون على احترام الثقافة البتراركية. سبق وأن تطرقنا إلى ممارسة سلطان الأمهات على أبنائهن وأزواجهن مستعملات تلك الرمزية البتراركية، الشيء الذي يجرنا إلى التساؤل كيف يمكن لشخص ينتمي إلى مجموعة اجتماعية ومهيمَن عليه أن يمارس سلطانا. تفسّر **كاميل لاكوست ديجردان** ذلك بكون المرأة التي أصبحت أُما لا تمارس سلطانا نسائيا، بل تذهب إلى حد القول أنها من

الناحية الاجتماعية أكثر النساء ذكورية[1]. لكن كيف يمكن تأويل هذا الدور الفعّال للمرأة-الأم في إعادة إنتاج الهيمنة الذكورية ؟ إن ((التنازل لا يعني الموافقة)) كما يقول بعض الكتاب[2] **المعترضين** الذين يظنون بأن الخطاب السوسيولوجي والأنثربولوجي الذي ينتجه الرجال يشوِّه الواقع الملاحظ على حساب المرأة، بالتكتم على آلاف الوقائع والحركات اليومية التي من خلالها تقاوم وترفض وضعها كشخص مهيمَن عليه.

إن هذا السؤال الذي يبدو سياسيا هو في الواقع سؤال نظري من حيث علاقته بإعادة إنتاج المجتمع، والدور الذي يؤديه جميع الفاعلون –المهيمنين والمُهيمَن عليهم- في إعادة إنتاج الهيمنة. وبالتفكير ملِّيا في ظروف إمكان التفاوت والهيمنة، تثير السوسيولوجيا مسألة مشروعية الهيمنة وحرية المهيمَن عليهم. إنه سؤال نجده في صميم السوسيولوجيا التي ينبغي لها تقديم الإجابة على إشكاليات الاستلاب، والأنوميا، والتمثلات الجماعية، واستبطان المعايير الاجتماعية، أو أيضا الاستعباد الإرادي، وكلها إشكاليات تعرف أزمة، حاولت سوسيولوجية **بورديو** بدءا من سنوات الخمسينيات تجاوزها بفضل النسق الاصطلاحي الذي تضمنه **التطبع أو الهابيتوس** و**العنف الرمزي**.

تمتاز المجتمعات بالتفاوتات، كما أن جميعها بتراركية –الأكثر انتشارا عبر التاريخ- بنيت على هيمنة الرجل على المرأة، وجميعها يُنَشأ اجتماعيا أفراده فيغرس في أذهانهم أن التفاوت هو من إرادة الطبيعة أو إرادة الله، من هذا المنطلق تعتبر إعادة النظر في البنية التفاضلية لصالح الرجل في نظرهم إعادة نظر في النظام الطبيعي أو مشيئة الله، وذلك معناه خروجا من الإنسانية التي يشكلها هذا المجتمع وتجسيدا للشيطان. ينبع تكنيه المرأة بالشيطان بلا شك من الخوف الذي استشعره الرجال دوما من أن المرأة تريد تغيير النظام الطبيعي للأشياء، وبالتالي تسهم برفضها تجسيد الشيطان، وعدم البقاء على هامش مجتمعها، ولا في معارضة عائلتها وأقاربها، في إعادة إنتاج التفاوت وكلها وعيا بذلك، وعليه ستعتمد استراتجياتها على قابليتها للتحمل بأنسنتِها والتذرع إلى الله[3]

تتحدث العجوز الجزائرية عن زوجها المتوفى بخشية قليلا ما تُحجب ((كان قاسيا معي، تقول هذه العجوز، كان صارما جدا، الله يسمح له.)) وحتى تخفف من حكمها تردف بالقول ((كان قاسيا أيضا

---

[1] Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre des femmes*, La Découverte, Paris, 1986.

[2] Nicole-Claude MATHIEU (dir.), « Quand céder n'est pas consentir », in *L'Arraisonnement des femmes*, Cahiers de l'homme, n°24, EHESS, Paris, 1985.

[3] صوت عديد كبير من النساء لصالح الإسلاميين في الجزائر في عام 1990 و 1991 ليس من اجل استدامة هيمنتهم و لكن للحد من تحكمية الرجال بالتذرع إلى الله . فعندما تضطهد وعندما تطلق لا تكف المرأة عن ترديد "هذا ظلم و الله لم يقل هكذا" او فضلا عن ذلك "ربي يخلصه (يعاقبه) والله ما نسمح له على الشر الذي داره فِيا"

مع أبنائه، لكن ذلك ليجعل منهم رجالا ذوي عزم وكرماء، وهذا ما هم عليه اليوم.)) قد تكون الهيمنة الذكورية في ذهن هذه العجوز أمرا مقبولا أكثر لولا إساءة الرجال، فباختزالها في بعدها السيكولوجي، تكون هذه الهيمنة عادية لو كان سلوكهم عادلا. من هذا المنظور، تعيد المرأة التي أدركت دور الأم إنتاج بنية الهيمنة المفيدة لها في تلك اللحظة من حياتها مع ما لها من وعي (خاطئ) بأنها **عادلة**. دون انخراط المرأة في المكانة المخصصة لها لا يمكن للمجتمع الجزائري إعادة إنتاج ذاته كما هو جاري، لأنه يستحيل أن يوجد مجتمع إذا كانت المعايير التأسيسية للرابط الاجتماعي غير مقبولة بشكل إرادي لدى أغلبية أفراده؛ ومن منطلق ذلك الاحترام الذي يكنه لها بصفتها أم، وزوجة، وابنة، تحتل المرأة دورا أساسيا في إعادة إنتاج الرابط الاجتماعي.

إنّ الحديث عن إرادة الهيمنة عند الرجل – وهي حقيقة- يجب أن لا ينسينا بأنها نابعة من مجتمع حيث الرجل مهيمن عليه أيضا، إلا أنّ ما يفرقها عما تعانيه المرأة هو وجود وجه لهذه الهيمنة المسلطة عليها -الأب، والأخ، والزوج- بينما تلك المسلطة على الرجل ليس لها ذلك. ومهما كانت مشروعية كفاح النساء التي وعت الهيمنة، ينبغي أن لا أن لا ننسى بأن المساواة بين الرجل والمرأة أمر مستحيلة في ثقافة بتراركية، وعليه يجب أن لا ننتظر سن مراسيم أو نصوص قانونية أخرى، وليس من وسيلة أخرى سوى الثورة الاجتماعية الكفيلة بتغيّير هذا الوضع، خاصة وأن المرأة ليست ذلك الكائن الراكن السلبي في إعادة إنتاج الثقافة البتراركية.

لنقف عند النزاعات التي تهز المجموعات العائلية، التي غالبا ما تكون نزاعات بين النساء لما لهن من سلطان على الدائرة المنزلية. عندما يندلع النزاع بين الزوجين، لا تتشكل التحالفات على أساس الهوية النسوية في وجه الهوية الذكرية، لأن الأخوات تشوش خط الشرخ رجال/نساء في العائلة الموسّعة بتضامنهن مع الأخ. وحتى إذا ما تضامنت، لا يكون ذلك إلا حفاظا على مصالح الأم ضد أحد الإخوة، فمن النادر أن تقف الأم (أو أخت) ضد ابنها (أو الأخ) في نزاعه مع زوجته، غير أن الحالة الشائعة هو التحالف بين الأم وابنتها ضد الكنة التي يخشى تأثيرها على زوجها فتفرض نفسها على المجموعة العائلية. إن التنافس كنة/حماة غالبا ما يكون في حالة كمون وهو ما يثبِّت مستوى النزاعية داخل المجموعة العائلية. فتحليل أسباب الطلاق، يبين أنه غالبا ما يكون نتيجة نزاع بين الكنة والحماة، فالطلاق يكرِّس قطيعة بين رجل وامرأة ، لكن غالب ما يكون مرده لنزاع بين امرأتين. إن الانقسام في المجال العائلي لا يعارض بين الأنثوي والذكوري، ولكنه يعارض بين الأنثوي-ذكوري والأنثوي.

من جهة أخرى لا يعطي اقتسام المجال الفيزيقي نفسه للمجموعة العائلية ذلك التجانس الذي تبديه للخارج، ففي حديثها لبناتها عن كنتها تذهب الختنة إلى حد القول ((عدوي في داري))، هذا ما يبين اختلاف طبيعة العلاقات الأكثر حميمية مع بناتها اللائي يعشن في أماكن أخرى عن تلك العلاقات التي تقيمها مع كناتها القاطنات معها. تجد الأم أُذنا صاغية في بنتها المتزوجة المقيمة مع عائلة زوجها، والتي تزورها بانتظام (أو تتصل بها دائما عبر الهاتف) لكن ليس لها ذلك مع كنتها التي تعيش معها، والتي تتهمها بأنها تُصرف أولادها عن جدّيهما وأبناء عمومتهم من النسب الأبوي حتى تربطهم بوالديها وبالنتيجة مع نسبها. ولأن الأم تنتمي إلى عائلتين، عائلتها الأصلية حيث يتواصل اهتمامها بالعلاقات بين الأم وزوجات الإخوة (اللويسات) هذا من جهة، والعائلة حيث هي زوجة وكنة والمرتبطة بها بما أنجبت من جهة أخرى، فإن مكانتها في الحالتين تختلف، و موقفها متغيّر من العلاقات رجال-نساء حسب الروابط التي لها مع أطراف النزاع. ففي الحالة الأولى تعارض مسار الاستقلالية التي تطمح إليه زوجات الإخوة، لكنها تشتكي في الحالة الثانية تشتكي اضطهادها متطلعة إلى نفس الاستقلالية التي تنكرها على لوايساتها (أخوات زوجها).

تثير العلاقة بين الأم وابنتها المتزوجة، والتي لا تتأثر بالمسافة البعيدة، تطورات ستستفيد منها الكنة؛ إذ إن كانت الأم منشغلة بمصير ابنتها، وملحّة على زيارة الأحفاد بانتظام، عندئذ لا يمكنها أن ترفض لكنتها حدّة العاطفة نفسها في علاقتها بأمها. بإنجاب الأطفال تتقوى العلاقات بين الزوجة وعائلتها الخاصة عن طريق زيارات أكثر انتظاما بداعي رغبة الجدين من الأم في رؤية أحفادهما، فبعد مضي عامين أو ثلاث على زواجها تعيد المرأة ربط العلاقات مع والديها وهو ما يجعلها تنتمي إلى عائلتين حيث تلعب دورين مختلفين. تبحث في عائلتها الأصلية عن الدعم الوجداني، تتظلم لأمها من ((الحماة ، وغيرة أخوات الزوج (اللويسات) ولامبالاة الزوج بها))، وتلك أسرار ينبغي أن لا تقع في آذان الأب والإخوة، الذين بداعي النيف (الكرامة) قد يتحدّون زوجها آخذين عليه عدم حمايتها بما يكفي، ذاهبين إلى حد إثارة الانفصال وقد يتبع ذلك بالطلاق.

كما أن العائلة الموسعة لا يمكنها أن تتغافل عن بناتها المتزوجات، بل تعمل على تحسين مصيرهن إذا ما توفرت لها الإمكانات.ذلك أنّ من نتائج تحسين مكانة الأم في المجموعة الانشغال بتحسين وضعية البنت في العائلة المصاهرة، والواقع أن الأم تطلب من أبنائها مساعدة زوج الأخت (النسيب) أو الضغط عليه بشكل أو بآخر لإعادة موازنة علاقاته مع أختهم، فإذا توفرت الموارد المادية لديهم، أو تسهيلات في الإدارة تراهم يسارعون إلى الحصول على مسكن لفائدته، أو التدخل حتى يتسنى له

الحصول على منصب أهم يُحسِّن من وضعيته المالية. فالتقارب بين البنت المتزوجة وشبكتها الأصلية في بعض الحالات يصل إلى حد فصل الزوج عن أهله لإدماجه في شبكتها، وتلك حالة تتكرر عندما يقطن الزوج بعيدا عن والديه، ولكن أيضا عندما يتفاهم مع إخوتها أو يشترك معهم في نشاط مهني (تجارة مشتركة، الانتماء إلى نفس السلك المهني، أو نفس المؤسسة...) في هذه الحالة يكون غيظ الأم أكبر من ابنها المتهم بتفضيل العائلة التي يصاهرها على عائلته، واستبدال أمه بنسيبته، إلى حد اتهام العائلة المصاهرة ب((سرقة)) ابنها[1]

التطور الاجتماعي وإستراتيجية الفاعلين

خَلُصنا إلى القول بأن المرأة فاعل في المجال الاجتماعي بمساهمتها في إعادة إنتاج الآليات الاجتماعية التي تقحمها في نسق حيث يُهيمَن عليها وتهيمن في الوقت نفسه في مختلف محطات حياتها؛ وإن صح أن الوضعيات الفردية تختلف باختلاف الوضعية الاجتماعية للأشخاص، يبقى المخطط النمطي السائد في الجزائر من الستينيات وإلى غاية الثمانينيات الذي تقدم عرضه في الفصلين الثالث والرابع هو مخطط الثقافة البترراكية الذي حولته الأم لصالحها، الشيء الذي يحمل تطورات أخرى، فانطلاقا من تلك اللحظة التي شهدت تعزيز مكانة الأم، تتحسن وضعية بناتها بالنظر إلى الأب، والإخوة، وأحيانا بالنظر إلى أزواجهن. يشهد تغيّر السلوكات على أن الفاعلين يتمتعون بدرجة من الحرية تجاه التمثلات الثقافية التي تتجسد في الأفراد الذين يؤوِّلونها ويعطونها معنى، فتلك التمثلات لا يعاد إنتاجها أبدا بشكل آلي لأنها منتوج كل يوم، وهي أبعد ما تكون عن التماسك والانسجام، يعيشها كل واحد حسب مصالحه، مختلفة عما نجده عند الأفراد الآخرين في المجموعة المنزلية بما فيهم النساء. تَقَدم أن رأينا كيف جَرَدت الزوجة وابنها الأبَ من سلطانه في العائلة الموسّعة، لكن ذلك ليس برفض للثقافة البترarكية بل ارتباط وثيق، ولو كلف ذلك تهميش صورتها الرمزية الأساسية المتمثلة في الأب.

إنّ التغيرات ما هي إلا نتاج الصراعات من أجل الاستحواذ على السلطة داخل العائلة. فبعدما توفرت للأبناء موارد ومكانة جديدة، خَلَفوا الأب في دوره التقليدي في تلبية حاجات المجموعة، وأيضا في التنافس بين مختلف العائلات، فحوّلت الأم ذلك الاحترام النسبي التي كانت تكتفي به في العائلة في الظروف الجديدة إلى سلطة قرار، أصبح كل واحد يتبع الإستراتيجية نفسها، التي من خلالها يحاول

[1] يلقي هذا السلوك بظله على البنات العازبات في العائلة المصاهرة اللائي يُتهمن بالاستحواذ على النسيب وهو أمر سلبي عند طلب الزواج.

تعظيم سلطانه ألمؤثر، وربح هامش من الاستقلالية حيال المجموعة، لا من أجل الانفصال عنها ولكن لفرض نفسه كشخصية مهمة. وبما أن موارد البعض والبعض الآخر – والاستراتيجيات المتوقفة عليها- تختلف، تسيِّر الأم علاقتها الوجدانية بأولادها كرأس مال تحاول استثماره. يكون الأب في هذه المواجهة أقل حظا وعدّة، خاصة إن كان عاطلا عن العمل، ذلك ما يضطره إلى الاكتفاء بالسلطة الرمزية المعترف له بها في الخارج و بين الجيران، فلا يبقى للزوجة الشابة بمحاولتها تقديم نفسها كفرد لا مناص منه في تنظيم العمل ألمنزلي إلا أن تستثمر في المستقبل بإنجاب أكبر عدد ممكن من الأولاد.

أياً كانت مكانتها وأياً كانت الظروف، تحاول المرأة تحسين موقعها، تحركها في ذلك تطلعات تدعمها وتزرع فيها الأمل، وعلى هذا الأساس ترتسم استراتيجياتها كفاعلة اجتماعية تستعمل بعض الهامش من الحرية لتحقيق ذاتها حسب تصورها للسعادة والحق، لذا يوحي قولها في حديثها مع أهلها أنه وإن لم يسعفها الحظ في تحقيق طموحاتها، فإنها لن تدّخر جهدا لصالح بناتها حتى يحققن ذلك بفضل المدرسة والعمل المأجور، غير أنّ هذه التطلعات التي تعبر عنها النساء تختلف حسب مكانتهن، وحتى نبيِّن ذلك، أعدنا انطلاقا من ملاحظاتنا تشكيل هذه الأجوبة على السؤال التالي ((ما هي أمنيتك في المستقبل؟))

الأم .- ((أتمنى الهناء لابني حتى يحسِّن من مستوى معيشة أولاده؛ و أتمنى أيضا أن لا تغيظ كنتي زوجها كما تفعل أحيانا.))

الكنة. – ((أتمنى أن يحصل زوجي على دخل كاف حتى يتسنى لنا تأجير شقة لكي نعيش لوحدنا مع أولادنا، فالمسكن المستقل هو شرط السعادة والباقي لا أهمية له.))

الفتاة الشابة.- ((أتطلع إلى زواج من شاب يشغل منصبا، وله مسكن مستقل عن مسكن والديه، وأتمنى أيضا أن يسمح لي بالعمل حتى أسهم في ميزانية العائلة.))

تعبِّر هذه الأجوبة التافهة في مظهرها عن أزمة العائلة الجزائرية وأبعادها التنازعية. بتطلعها إلى السكينة تعبِّر الأم عن امتعاضها من الجو السائد في المجموعة العائلية، وأن العلاقات بين أفراد المجموعة المنزلية لا توافق رؤيتها، ملمِّحة إلى مقاومة كنتها لسلطانها، مقاومة غير مصرح بها ولكنها كامنة دليلها التثاقل في انجاز الأشغال المنزلية، وتحاشيها، ونوبات الغضب غير المبررة ضد الأولاد، وغير ذلك. وعليه تكون الحياة اليومية داخل المجموعة المنزلية مواجهة بين الحماة والكنة، وبالتالي يفرض

التعايش بينهما تنازلات من الطرفين، لذا تشتكي الحماة دوما من كون الكنات لم تعدن كما كنّ عليه في الماضي، مذكرة بتلك الفترة التي عاشتها، وطاعتها واحترام حماتها المتوفاة.

في تطلعاتها، تضع الأم ابنها في المقام الأول متمنية له سعة في الرزق، ولأحفادها تحسن أوضاعهم المعيشية، وهي بالمناسبة لا تتحدث عن نفسها لأنها تتماهى بابنها وأحفادها ممثلة لمصالحهم المادية والرمزية، لا تعي وجودها خارج وجودهم، فأفكارها وحركاتها اليومية كلها من أجلهم. لذا تراها في نزاعها مع كنتها، لا تقدم شخصها أو مصالحها بل شخص ومصالح ابنها معتقدة أنها تدافع عنه أمام امرأة غريبة مؤاخذة إياها على ((عدم كي قمصانه، والاعتناء به، واحترامه كما ينبغي، و على التمرد على سلطته ومناقشة خياراته وما إلى غير ذلك.)) كما لا تتردد في خلاف ابنها مع زوجته تلقائيا في الإلقاء باللائمة عليها مشيرة إلى إلزامية طاعة المرأة لزوجها، وفي ذلك امتياز لها بالنظر إلى عاطفتها تجاه ابنها.

في وضعية الخضوع التي تعيشها يوميا، تحلم الكنة بمسكن حيث يمكنها التمتع بالاستقلالية، وتنظيم العمل المنزلي كما يحلو لها، آملة في أن يبحث زوجها عن شقة خاصة بهم للإفلات من هيمنة حماتها التي تمارس عليها سلطة متعسفة، وتشجع زوجها على معاداتها. أصبح مثل هذا الوضع يعاش بشكل أسوء، خاصة وأن النساء الشابات تحصَّلن في سنوات الخمسينيات والستينيات على أبجديات التربية المدرسية التي تجعلهن في قطيعة مع علاقات الطاعة التي تسود **العائلة**، تربية دفعت المرأة إلى بناء صورة أخرى عن الزوج أكثر اعتناء بها ومعترفا لها بحقها في إبداء رأيها بشأن إنفاق الدخل العائلي، وما تطلعها إلى مسكن مستقل إلا دليل على امتعاضها من حضور الحماة معتبرة أنها من دونها ربما تكون أسعد مع زوجها وأطفالها. والواقع أنها تتألم من كون زوجها له من المشاعر والحنان لأمه أكثر مما له حيالها.

في الختام تؤكد إجابة الشابّة رفضها الخضوع للحماة. وقد رأينا أن العائلات التي تتمتع بناتها بمقومات في السوق الزواجية تعرض عن تزويجهن إذا لم يكن للمرشح مسكنا مستقلا، وتحلم الفتاة الشابة التي تنتظر الزواج بلقاء شاب يتيم الأم، أو يسكن على الأقل شقة مستقلة، فالخوف ليس من تعرض يومي لهيمنة الحماة المحتملة ولكن أيضا من اقتسام الزوج مع امرأة أخرى، أعني أمه.

حاولنا فيما تقدم توضيح كيف تشكِّل هيمنة المرأة آلية معقدة تشارك فيها البنية الأسرية والنظام المعياري، وأنها تختلف في الشكل والحدّة والمكانة بين النساء. فبمقتضى العمر والأدوار المنتظرة منهن، تتبنى النساء على الأقل أربع استراتيجيات مختلفة، حيث يتدخلن كفاعل اجتماعي:

- تتدخل المرأة الأم (أو الجدة) حفاظا على الممارسات البتراركية التي يستفيد منها أبناؤها، تزيد في سلطانها على حساب زوجها باستعمال نفوذ أبنائها، باحثة في جهة أخرى على التميز بين نساء جيلها من الأهل والقربى، وبين جاراتها.

- تستثمر المرأة الزوجة، غير العاملة بأجر، وجدانيا من خلال أولادها الذين سيبدون عند كبرهم ارتباطهم بها، لذا تكثر من إنجاب الأولاد، وتعمل كل ما في وسعها لتفادي الطلاق لأن العدد الكبير من الأولاد يمثل ردعا حقيقيا، فكل ما تصبو إليه أن تصبح في يوم ما حماة على رأس مجموعة عائلية تشمل العديد من الكنات، تشير إليهن كيف يتصرفن مع أزواجهن، وكيف ينظمن العمل المنزلي. في انتظار ذلك تتحمل ثقل المهام المنزلية التي تنجزها تحت رقابة حماتها المتواجدة في كل مكان، متفادية الصراع معها لأنها تعرف جيدا أن زوجها سينحاز إلى أمه على حسابها، حليفها في ذلك الوقت بمجراه الذي لا يرحم والذي لا محالة سيهمش الحماة ويبعد أخوات الزوج (اللويسات).

- تنتظر المرأة الزوجة الأجيرة من الدولة قرارات قانونية تقضي على الممارسات البتراركية المتصلة بقانون الأحوال الشخصية، وتحنّ لمشروع عتقها من سلطة حماتها. لكن حتى وإن كانت عاملة خارج البيت، فإن ذلك لا يعفيها من المهام المنزلية، وتبقى وضعيتها صعبة في تعايشها مع حماتها، فتلك فئة من النساء أكثر عرضة للطلاق لأنه غالبا ما يطلب منها الاختيار بين العمل والبيت

- ترتدي فتيات الثانويات أو الطالبات، التي تميزن بين الإسلام والثقافة البتراركية، الحجاب وتستعملنه في مقاومتها، حتى لا تحبسن في المجال ألمنزلي.

- هذا التنميط على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، سيمكن المرأة من تبني إستراتجيتين متناقضتين. يمكنها مثلا أن تتخذ موقفين مختلفين حسبما يتعلق به الأمر، حيال ابنتها أو كنتها. رغم سلطانها الحديث العهد بعد اختفاء 'العايلة'، أصبح دور المرأة الأم متناقضا في مسألة تحرر المرأة والتأكيد على فردانيتها، إذ تعترض على كنتها رافضة لها المساس بسلطة ابنها هذا من جهة، وتؤيد بنتها التي تعتبرها ضحية ظلم حماتها من جهة أخرى. إستحث غياب الانسجام هذا تغيرات كبيرة في وضعية المرأة، والواقع أن تلاعبها بالثقافة البتراركية لدعم سلطانها على كناتها قد يثير تمردهن عليها عندما يتعلق الأمر باعتراضها على الهيمنة المسلطة على ابنتها من طرف الحماة، التي غالبا ما ترفض أن تعمل كنتها خارج البيت أو أن تخرج دون إذن منها، ولكنها تتمنى مثل ذلك لبناتها وأن تتمتعن باستقلالية أكبر. لا تخص هذه التناقضات

المرأة الأم؛ فذلك ما تعبر عنه النساء الأخريات طالما أنهن يحتلن وضعيات مختلفة في شبكة الأهل والقربى، وتنتمي إلى فئتين أو ثلاث من هذا التنميط.

المركزية العرقية والنزعة الوضعية السوسيولوجية

لا يدرك النظر الخارجي تعقيد وتناقضات الوسط الذي تعيش فيه النساء، إذ يتوقف عند مسألة الهيمنة متسائلا لماذا وكيف ((تقبل النساء باضطهادهن)). فكون مئات الآلاف من هن ترتدين الحجاب ويصوّتن لصالح الإسلاميين يعتبر استلابا، وكأن ذلك خاص بالمجتمعات المسلمة. إنّ ما يُبحث هنا ليس التضامن بين النساء على المستوى الدولي اللائي، وبدرجات مختلفة، في الشمال وفي الجنوب على حد سواء، تخضعن للهيمنة الذكورية. لكن تضامن للنساء الغربيات مع النساء المسلمات قد يكون أكثر فعالية لو تخلصن من نظرة المركزية الثقافية التي تحط من قيمة المجتمع المسلم برمته، وتصوره كعنصر خارجي بالنسبة للنساء التي تتحملن اضطهاده، فالمرأة جزء لا يتجزأ من هذا المجتمع الذي تعيد إنتاجه لا على المستوى البيولوجي -بمساهمة الرجل- ليس هذا وحسب، بل أيضا ثقافيا.

يرفض التضامن تلك الأحكام القيمية بشأن الممارسات الاجتماعية لهذه النواحي الثقافية أو تلك، مع دعم نضالات النساء السياسية. وعلى هذا الأساس يجب التمييز بين الخطاب السوسيولوجي الذي يحاول فهم سلوك الفاعل، عن خطاب المركزية الثقافية الذي يحكم عليه استنادا إلى معايير خارجية. إن المرأة الجزائرية ليست كائنا لا تاريخيا تحاول مختلف القوى استعباده، بل كائن من لحم ودم، مرتبطة وجدانيا بأبيها، وأمها، وأولادها، وغالبا بزوجها رغم العلاقة غير المتكافئة داخل البيت. ينبع ذلك من تربيتها في ثقافة تعتبر نفسها كونية مثل كل الثقافات الإنسانية، والوحيدة المطابقة لإرادة الله والطبيعة، وهي بذلك تتحمل كل التناقضات بين مكانتها الاجتماعية وتطلعاتها حيال نفسها وبناتها في عالم تبحث فيه على تعزيز وضعيتها والدفاع عن مصالحها بما أتيح لها من موارد في إستراتيجيتها، بعدما كبر أولادها فأصبحوا بالنسبة لها أفضل سرح في المنافسة التي تجمعها بزوجها وخاصة بكناتها. غالبا ما يتناسى خطاب المركزية الثقافية أن أدوارها مختلفة في المجتمع، فهي الزوجة، والأم، والحماة، والكنة، والأخت، والنسيبة، وتلك أدوار متصارعة تحمل مصالح متفرقة مقدّرة وجدانيا وماديا. فسواء كانت كنة أو فتاة شابة فإنّ المرأة فاعل اجتماعي في الظروف التي تعيشها، تحاول الدفاع عن مصالحها بل وتعظيمها؛ ليست راكنة، إنما مندرجة في علاقات عائلية تعيّن لها مكانتها ودورها، بل تبني إستراتيجية في علاقة بشريحتها الاجتماعية، وتبعا للموارد المتوفرة لديها، وفي الأخير بسنها.

يستقي خطاب المركزية الثقافية في صياغة مرجعياته من النزعة الوضعية السوسيولوجية التي تقدم مقاربة مقارنة تقليد/حداثة، ليبني نمطين مثاليين متعارضين يفصلهما التقدم الاجتماعي. فالنزعة التطورية السوسيولوجية في القرن التاسع عشر الميلادي القائمة على مركزية ثقافية واضحة في هذا الشأن، تعارض بين المجتمع التقليدي المفترض أنه يشكل طائفة ملتحمة بمعايير خارجية عن الأفراد هذا من جهة، ومجتمع حديث يقال عنه أنه متكون من أفراد ((استبطنوا القيود)) من خلال التربية من جهة أخرى. تسهم هذه النظرة في الحط من المجتمع التقليدي الذي تصفه بالقبح. وعلى هذا الأساس، لا يكمن ضعف النزعة الوضعية في التأكيد على اختلاف النمطين ولكن بالأحرى في ترتيبهما، والحظ من شأن أحدهما على حساب الآخر.

دأبت النزعة الوضعية على المقارنة بين المجتمع الريفي الذي وصفته بالتقليدي والمجتمع الحضري الذي وصفته بالحديث، فحللت بوجه خاص النوع الأول من خلال ما يميزه عن الثاني، مستنتجة من ذلك أن المجتمع الريفي ((يحبس)) الفرد ويسلبه حريته. لكن عوض التفكير في اختلاف صيغ الإدماج في النمطين المجتمعيين، تنتهي النزعة الوضعية إلى تقدير أيديولوجي الذي يلاحظ نقصا، بمرجعية إلى مقياس، أو معيار، وكأن المجتمع الحديث حقق جوهر الفرد ، متناسية أن مشكلة حرية الفرد تحيل إلى استقلالية الاجتماعي، تلك ((الطبيعة الثانية)) الحقيقية (جورج لوكاش Georges Luckács) في وعي الرجال المشيَّء (réifié) في المجتمعات الماضية أو المجتمعات الحاضرة على حد سواء. إنّ النظر إلى المجتمعات الماضية من خلال ما ((استبطن أفرادها من القيود)) ليستنتج أنهم محرومين من الحرية لأمر غير مقبول وذلك لسببين، أولهما أن القيد المعاش على هذا النحو غير مستبطن كعائق، بل مرفوض متى سنحت الفرصة بذلك، فالمعيار أو القيمة ليست بقيد إذا آمنّا بها، ثانيهما أنّ القيم المعنية التي يتبناها الأفراد ليس لها ذلك التصلب الذي تصفه النزعة الوضعية، بل هي مؤوَّلة غالبا ما يستعملها الفاعلون لمصلحتهم أو فيما يعتقدون أنه من مصلحتهم.

إنّ ما يسلَّط من نظرة خارجية على بلد مثل الجزائر، ما هي إلا نظرة مركزية ثقافية عندما تستغرب سيادة المجموعة، متناسية أن العلاقة التي تربط الفرد بمجتمعه تتوقف على سياقات تاريخية، فالأسس السيكولوجية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية للرابط الاجتماعي – هي نفسها نتاج التاريخ- تؤثر على بنية العلاقة بالمجموعة العائلية والجماعة الوطنية برمتها؛ هذا حتى نقول بأنّ هذه العلاقة ليست بثابت (invariant) ثقافي، وأنّ التطورات تبقى ممكنة طالما يتغيّر مستوى الموارد المادية، وأنّ البنيات الاجتماعية قابلة للتعديل. وعلى خلاف التفكير السوسيولوجي المهتم بالرابط الاجتماعي، وظروف اندماج المجتمع يرى منظرو المركزية الثقافية ذلك الغير أو الآخر من خلال غياب الحرية

والاستقلالية. فالتساؤل عما إذا كان الإنسان حر حيال المجتمع لا يمكن طرحه إلا من الخارج، ذلك أنّ كل مجتمع يشكل بنية هرمية للهيمنة المشرعنة بمنظومة معيارية يرتبط بها الأفراد؛ فهناك من القيم ما يعتبر قيدا في لحظات من التاريخ تبعا لتغيرات في العقليات وفي المجتمع، ثم تتلاشى، ولكن غير معاش بصفة عامة المعايير الاجتماعية التي من خلالها يعيد المجتمع إنتاج نفسه كقيود، طالما تتناسب هذه القيم مع تمثلات للعالم، وللمجتمع فتبدوا له طبيعية، ولذا يتماهى بها الفاعلون؛ كما أنّ المعيار الاجتماعي لا يعتبر قيدا إلا في نظر أولئك الذين لا يتعرّفون على ذواتهم فيه، حيث لا يجدون أي معنى ولا تناسب مع أي ضرورة، أو عقلانية.

لكل إنسان فكرة عن طبيعته الخاصة تسمح له بتقدير الخير والشر، على اعتبار أنّ الفرد يؤمن بنمط من الإنسان يودُّ أن يكون على شاكلته من وجهة نظر أخلاقية. فإذا مُنع من تحقيق ما يصبو إليه في الحياة اليومية فإنه لن يشعر بالحرية، ذلك أن الإنسان يستشعرها إذا رآه الآخرون –ولا يمنع من التصرف- في مكانة اجتماعية يعتبر نفسه أهلا لها[1]. على هذا الأساس، يعتبر القول بأنّ الفرد من مجتمع غير مجتمعنا ليس مستقلا أو حرا، بل غير موجود يستلزم أن تكون هذه الاستقلالية، وهذه الحرية سابقة على وجود الفرد توحي هكذا أن هذا المجتمع يبتر الفرد من بعض خصائصه، وكأنه يوجد جوهر إنساني تتعارض معه. فهذا التصور المُشيِّء للتمثلات هو نقيض التفكير السوسيولوجي الذي يقف عند أفراد ملموسين مندرجين في رابطهم الاجتماعي يبتغون في ذلك تحقيق ذواتهم كأفراد من المجتمع الذين ينتمون إليه.

تصوِّر النزعة الوضعية السوسيولوجية الفرد في المجتمع التقليدي ككائن بائس خاضع لقيم ومعايير يعيشها كقيود من واجبه احترامها، وتقدِّمه في أحسن الأحوال كشخص مستلب يعيش عن وعي ((خارج العالم[2])) لكنها تتناسى أنّ هذا الفرد موضوع حديثها يؤمن بهذه القيم، ويعيد إنتاجها بشكل إرادي، يلقنها لذريته، ولا يشعر بالحرية والسعادة إلا بإعادة إنتاجها. على هذا الأساس لا يليق القول بأنّ الفرد لا وجود له في المجتمع الموصوف بالتقليدي من وجهة نظر المعرفة السوسيولوجية لأنه يقوم ضمنيا على مقارنة بين حالتين سوسيولوجيتين حيث تقوم الأولى مقام مقياس أيديولوجي. لكن ما يخِلّ بهذه المقارنة هو المسار التاريخي الذي من خلاله تغيرت البنيات الاجتماعية، والتمثلات الثقافية، والعلاقات بين الأفراد. ينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ حرية الفرد واستقلاليته في المجتمع الحديث ليس لها

---

[1] يقترب هذا التعريف مما سماه إزايح برلين (Isaiah Berlin) الحرية السلبية . Isaiah Berlin, *La liberté négative*, Calmann-Lévy, Paris, 1988

[2] إن التمييز ((فرد خارج العالم)) و ((الفرد في العالم)) الذي قال به لويس ديمون (Louis Dumont) ما هو إلا تمثل أيديولوجي يجد مرجعيته في النزعة الوضعية السوسيولوجية المتمثلة في تثمين المجتمع الحديث على حساب المجتمع التقليدي. Louis Dumont, *Essais sur l’individualisme*, Seuil, Paris, 1982.

معنى إلا في المجال العام، أعني بذلك أنها حرية سياسية، وعليه يقود الولوج في نقاش حول العلاقة بين الفرد ومجتمعه بمفهوم الحرية إلى الانسداد، لأنه ما معنى أن يكون حر حيال مجتمعه وحيال المجموعات التي ينتمي إليها، كالعائلة، والمهنة، والجيران، وغيرها؟ إنّ الحرية مقولة سياسية تُعرَّف بمقتضى العلاقة مع السلطان، ومن هذا المنظور لا يتمتع الأفراد في المجتمعات العربية بالحرية من حيث أنهم لا يختارون قادتهم، ولا يراقبون استعمال السلطة السياسية الموظَفة باسمهم.

سنبيِّن في الجزء الثاني من هذا الكتاب بطريقة غير مباشرة المحتوى السوسيو سياسي للحرّية التي لا معنى لها ما لم يوجد مجال عام تحميه دولة القانون، خاصة في علاقات السوق وفي العلاقة مع الإدارة. ومن ثمّ يمكن القول بأنّ أزمة الرابط الاجتماعي التي تعرفها الجزائر متصلة أساسا بتكوين مجال الحياة الجماعية حيث يشعر الفرد - رجل أو امرأة- بالحماية والاحترام في أماكن العمل، والشارع، والأماكن العمومية التي تقدم الخدمات العامة مثل المستشفيات، والمحاكم، والإدارات، وغيرها.

II

——————

الرابط الاجتماعي في المجال الجماعي

ركّز الجزء الأول من هذا الكتاب على العلاقات داخل الدائرة المنزلية، أما في الجزء الثاني فسنحاول الخروج من هذه الدائرة محتفظين في الذهن بالفرضية المركزية التي تقول بأنّ الرابط الاجتماعي الذي تحمله علاقات النسب يعرف أزمة تحوّل، وهو بصدد البحث عن حامل أوسع. إنّ حضور النساء في أماكن العمل والأماكن العمومية الأخرى (الإدارات، والأسواق، والمستشفيات، وغيرها) يدفع ببعض المجموعات إلى النضال من أجل نظام أخلاقي مُمَأسَس ذاتيا، لكنه لا يتنافى مع استخدام التطبع/الهبيتوس الجماعي في خدمة المصلحة الفردية كما يشهد عل ذلك تشكيل شبكات فيما وراء الانتماءات النَسبِية معوضة بذلك عجز الدولة (déficit d'Etat)، ومعبِّرة عن أزمة الرابط الاجتماعي العميقة.

تشير الدينامية العامة إلى أنّ إعادة تشكل وهيكلة العلاقات الاجتماعية ترتسم في بحث على حوامل تعَذر تشكلها، فيما بين الرابط العائلي لعلاقة الدم والرابط الاجتماعي المجرد، بين ألمنزلي من جهة والوطني من جهة أخرى. تواجه جزائر اليوم مسار إعادة بناء مجتمع تكوِّنه جماعات تعداد أفرادها بآلاف مؤلفة، لا يتعرفون على ذواتهم في اسم السلف (ancêtre éponyme). كتب كلود لفي ستروس ما نصه ((لا يمكن لثلاثين ألف فرد تشكيل مجتمع مثلما يفعل خمس مائة منهم[1]))، والواقع أن طبيعة وحوامل الرابط الاجتماعي في كلتي الحالتين يستحيل أن تكون نفسها. فالجماعة القبلية أو القروية تشمل الدائرة المنزلية التي تحتضن الدائرة الحميمية، والتكاثر الجنسي هذا من جهة، ومجال الجماعة والطائفة الذي يجمع أبعد الأعضاء ومدرجا أحيانا بعض الأفراد "الأجانب" الذين يصبحون أفرادا كاملي الحقوق لو يتبنوا قليلا ذاكرة جينياولوجية جديدة من جهة أخرى. وفي ذلك تكون المرجعية للدم أساسية في تحديد الرابط الاجتماعي، تلك العلاقة المشخّصة من فرد إلى فرد؛ لكن هذه العلاقة المميزة **للمجتمع الطائفي** تفقد من وجاهتها في المجتمع الحضري الذي يضم عشرات الآلاف من الأشخاص.

فقدت الجزائر، على غرار مجتمعات أخرى، من أصالتها، التي يتحدث عنها كلود لفي ستروس[2] ليتبنى الحداثة التي فرضتها عوامل تاريخية غريبة على مجاله. لكن المجتمعات الحديثة لم تضحي بأصالتها إلا لاستبدالها **بمجال عام** حيث يبني الأفراد، بعد تناسيهم المرجعيات الجينيالوجية، علاقات سوق تحددها قواعد سياسية قانونية. يمثل المجال العام من هذا المنظور شكلا جديدا من المؤانسة، حلت محل تلك_الأصالة المفقودة، بتفكيك المجموعات القاعدية والتمايز الاجتماعي، مما استلزم

[1] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Presses Pocket, Paris, 1974, p. 427.

[2] الذي كتب ما نصه "وعلى مستوى الحاضر نتواصل مع الاغلبية الساحقة من معاصرينا بفضل شتى الوسائط –وثائق مكتوبة ا واليات ادارية – التي توسع بلا شك اتصالاتنا و لكن تعطيها في نفس الوقت طابعا من انعدام الأصالة " (*Anthropologie structurale*, *op. cit*., p. 426).

القطيعة مع تصور النظام الرمزي. لن يكون الحديث في هذا الكتاب عن المجال العام إلا قليلا، لأنه لا زال في الجزائر في طور التكوين في أشكال متناقضة تعيد إنتاج غياب التماسك الملحوظ عند الأفراد في ممارساتهم وخطاباتهم، وعلى هذا الأساس نقول أن الأزمة العميقة الحالية نابعة من كون الجزائر فقدت أصالتها في حين لم يكتمل بناء المجال العام لتعويض هذه الخسارة.

تلك فرضية سنعتمدها في الفصول التي تلي حيث يكون التركيز على الرابط الاجتماعي خارج الدائرة المنزلية. فرض التمايز الاجتماعي على إثر توسع مبادلة السوق، والتمدن (urbanisation) الكثيف، وتراجع التضامن العائلي نوعا من الاختلاط في المدن، خاصة في أماكن العمل مثيرا بذلك الحنين ولو عند بعض المجموعات إلى النظام الأخلاقي الذي ساد لدى الجماعات القبلية والقروية القديمة. لكن هذا النظام الأخلاقي الذي كان الغرض منه تقنين الوجود الأنثوي في الشارع (الملبس، والمواقيت، والسلوكات وغيرها) لم يعد يتلاءم مع تلك الفردانية المتفاقمة في دائرة السوق، فلا تتردد في إحياء التضامن النَسَبي لبناء شبكات زبونية. من المؤكد أن المقاول الخاص الذي يوظف العمالة من قريته الأصلية يكون انشغاله بمصالحه أكبر من انشغاله بالذاكرة الجينيالوجية، التي توظف لمواجهة الشدائد التي تعترضه بشكل خاص في غياب دولة القانون. لذا يبدو وأن أزمة الرابط الاجتماعي في الجزائر تندرج في فترة تاريخية طبعتها التحولات وإعادة رسم الحدود بين المصلحة الخاصة والجماعية، بين المنزلي والوطني.

بتجاوز عتبة الدائرة المنزلية يجد الفرد نفسه في حالة من العداء الكامن في عالم معادي، فعلاقات العمل صعبة في أوساط الزملاء والمسؤولين، والعلاقات مع السوق تنازعية في وسط إداري يميزه الافتراس. فبين دولة القانون التي عطلت الطبقة الحاكمة مجيئها من جهة، والمدينة الفاضلة التي يَعِد بها المشروع الإسلاموي من جهة أخرى، يحاول الفرد التسلح بغطاء زبوني موظفا ما تبقى من الذاكرة الجينيالوجية. فالتضامنات النَسبية المعاد تنشيطها، المتجاورة والمعطّلة بعضها بعضا، هي حوامل لعلاقات القوّة في مجال غير مسالم سعيا لبناء دولة القانون التي أصبحت ضرورة مُلحّة بفعل أزمة الرابط الاجتماعي.

6. مكانة العمل النسائي المأجور

———————

تمثل المعايير الضابطة للرابط الاجتماعي، المستبطنة لدى الأفراد والتي من خلالها تتم تنشئتهم مراصد في التمثلات الرمزية دون أن تكون لها تلك الصرامة التي تتصف بها في الخطاب الوضعي. فالمفيد بالنسبة للتحليل السوسيولوجي ليس تلك المعايير الاجتماعية التي تشير بما ينبغي أن يكون ولكن بالأحرى موقف الفاعلين الذين يظهرون عبقرية في احترام نصها في بعض الحالات، وروحها في حالات أخرى أو علاوة على ذلك تحويلها دون أن يظهر ذلك اعتداء عليها. لا يمكن معرفة مجتمع ما من خلال قائمة معاييره ولكن يمكن قراءته من خلال أفعال الأفراد الذي يمتثلون شكليا لهذه المعايير مع محاولة الاستفادة الخاصة منها، وعلى هذا الأساس لا يظهر المعيار الاجتماعي كقيد متصلب إلا في نظر الملاحظ الأجنبي. حتى نقدم محتوى ملموسا لهذه الفكرة التي تفيد أن المعايير الاجتماعية ليس لها ذلك التصلب الذي يخصها به الخطاب الوضعي، وأنّ العائلة الجزائرية تعيش تغيّرات عميقة مع محاولتها الحفاظ على الثقافة البتراركية التي تشكل بدورها موضوع إعادة تأويل دائم، سنتخذ العمل النسائي المتجلي في فضاء عام في طور التكوين كمثال نستشهد به على ذلك.

تحصر الثقافة البتراركية الحياة الاجتماعية النسائية في المجال ألمنزلي، وتحرِّم على المرأة الخروج منه والاختلاط بالرجال. إلا أن هذه الثقافة أصبحت اليوم يعاكسها وجود نساء يسهمن في النشاطات الاقتصادية والإدارية خاصة في المدن. ولعله من المفيد أن نقف عند العناصر الثقافية المعيقة لعمل المرأة لنبيِّن بالمناسبة نفسها الجوانب التي طرأ عليها التغيّير في هذه الثقافة.

العمل النسائي المأجور

نلاحظ نهارا في المدن الكبرى (الجزائر العاصمة، وهران، قسنطينة، عنابة، تلمسان وغيرها) حضورا مكثفا للنساء وقت الدخول والخروج من المكاتب: السابعة والنصف إلى غاية الساعة التاسعة، وبين منتصف النهار والساعة الثانية ظهرا، وكدا عند الساعة الرابعة عصرا[1]. الكثير منهن طالبات في

[1] العمالة النسائية معنية في المدن الكبرى بمعدل يصل إلى 85.2% . انظر التحليل الكمي في بحث الديوان الوطني للإحصاء الذي قدمه نور الدين حمودة الموسوم « L’activité féminine : un indicateur des mutations socio-économiques », *Statistiques*, ONS, Alger, 1984, p. 29-35.

الثانويات والجامعات، وأكبرهن سنا تعمل غالبيتهن في الإدارات المختلفة والمؤسسات العامة أو الخاصة. أصبح النشاط المأجور أمرا مقبولا من حيث أن المرأة التي تخرج من المجال ألمنزلي بدافع العمل أو المدرسة مبررا مشروعا، وهي بذلك لم تتعد حدود معيار اجتماعي. فأن تخرج المرأة في الجزائر من الدائرة ألمنزلية لتحصل على دخل، أو تتابع دراسات أمر يشهد على تحول في البنية واحتمالا في التمثلات التي كانت تشير دائما إلى المجال المنزلي على أنه المكان **طبيعي** للمرأة لا ينبغي لها مغادرته؛ لكن عند رؤية تلك الألوف من النساء في المدن الكبرى عند ساعات الاكتظاظ يذهبن راجلات، أو في الحافلات، إلى أماكن العمل أمكن القول أن المجتمع الجزائري طرأ عليه تحول حقيقي في فترة وجيزة جدا.

لكن الإحصاءات تجعل من هذه الملاحظة المتفائلة أمرا نسبيا بالإشارة في بادئ الأمر إلى أنّ المعدل العام للنساء التي تمارسن نشاطا مأجورا بالنظر إلى الساكنة العامة ضعيف، حيث تم تقديره ب 138090 امرأة (أي 5 % من الساكنة النشيطة الكلية) في عام 1977م، لتتضاعف هذه العمالة مرتين في خمس سنوات حيث وصل العدد في 1982 إلى 244787 امرأة (أي 5 %)[1] . من جهة أخرى تكون النساء اللائي يشغلن عملا مأجورا إما إطارات أو عازبات – تخلَّين عن مناصبهن عند زواجهن- أو أرامل و مطلقات اضطررن للعمل لسد حاجات العائلة التي تَعُلْهن :

تطور بنية الساكنة النسائية الممارسة لنشاط مأجور بين 1977 و 1987 (%)

فئة عمرية	-20سنة	24-20	29-25	34-30	39-35	44-40	49-45	54-50	55 و+
1977	10.9	26.7	18	9	7.3	7.6	6.3	4.5	9.7
1982	8.6	31.1	17.9	11.7	6.2	7.1	6.3	5.2	5.8
1987	3.9	10.9	12.9	8.9	7.9	6.8	6.8	5.6	12.7

المصدر: الديوان الوطني للإحصاء

تشير هذه الأرقام إلى تطور متناقض للعمالة النسائية في الفئة العمرية ما بين 20 و 29 سنة، و متصاعدة في الفئة العمرية ما فوق 45 سنة. تبيّن بنية الشغل النسائي حسب العمر أنّ في عام 1982م كانت 49 % من النساء العاملات تنتمي للفئة العمرية المحصورة بين 20 و29سنة لتنخفض الأعداد مع تقدم العمر، على أنّ الفئة العمرية التي تضم أكبر عدد من النساء العاملات هي ما بين 20 و 24 سنة التي تراجعت بدءا من منتصف سنوات الثمانينيات نتيجة تراجع الاستثمارات بعدما تهاوت عائدات الدولة من الموارد البترولية. في سنة 1987م، التحقت بهذه الفئة الأخيرة الفئة العمرية التي

[1] *Ibid.*

يتجاوز عمرها 55 سنة، و التي كانت تشكل عمالة دائمة فزادت أعدادها في كل سنة، مما يدل على انتشار الفقر وتراجع التضامن العائلي المميّز للمجتمع القروي والعائلات الموسّعة، والذي يلزم أعمام وعمات وأعضاء آخرين من الأهل والقربى بالتكفل بأحفادهم من درجات مختلفة.

بتعبير أبسط نقول أن العمل يتعلق بكتلة غير مستقرة –المرصودين حسب العمر- ونساء في القاعدة الهرمية الاجتماعية؛ فمن جهة نجد معلمات وطبيبات ومحاميات ... بينما نجد في الجهة الأخرى العاملات المختصات والنساء الشغالات ... تشتغل المرأة الإطار المنحدرة من عائلة ميسورة أو مستفيدة من الحركية الاجتماعية التي ميّزت سنوات السبعينيات بعد نهاية دراستها العليا؛ و تسوغ الشابة العزبة بتشجيع من أمها سعيها في الحصول على أجر بضرورة تجهيز العروس؛ أما الأرملة أو المطلّقة فليس لها خيار إلا الاعتماد على نفسها في الاعتناء بأطفالها وأفراد آخرين من عائلتها (أمها، أو عمتها/خالتها، أو ابن عمها المعوق الذي أبعدته زوجات القربى.

تطور بنية العمل النسائي حسب قطاعات النشاط (%)

1982	1977	قطاع النشاط
3.4	5.6	الفلاحة
14.3	17.4	الصناعة
1.5	2.1	البناء والأشغال العمومية
3.3	3.3	النقل والمواصلات
2.5	3.3	التجارة
64.4	5.8	الإدارة و الخدمات
8.8	10.3	خدمات أخرى
1.8	4.4	غير مصرح به

المصدر: الديوان الوطني للإحصاء

تشكِّل الأرامل والمُطلَّقات أساس البروليتاريا النسائية المتمركزة في الصناعات التحويلية (الغذائية، النسيج، الاليكترونيك) بمعدل 14.3 % (1982) ، أي ما يقارب 17000 عاملة وهو رقم يُفَسَر مستواه الضعيف من بين عوامل أخرى بطبيعة الخيارات الصناعية المنتهجة في سنوات الستينيات المُشغلة ليد عاملة قليلة، وتكنولوجيات دقيقة (نشير هنا إلى أن العازبات والمتزوجات يمثلن على التوالي 7.3 % و 2.3 % من العمالة النسائية). أما مناصب الشغل التي استحدثت في الصناعة فكانت موجهة بشكل أولي إلى اليد العاملة الرجالية تاركة للنساء مجال الصناعة المعروفة –بحق أو عن غير حق- بالنسائية التي تتطلب مؤهلات خاصة (نسيج، صناعات غذائية ...) أو مهارة وخضوع (الصناعات الإلكترونية ...) .

ساهمت السياسة الاقتصادية المنتهجة في سنوات السبعينات، وكذا طبيعة التكنولوجيا المعتمدة في تثبيت المرأة خارج علاقة السوق[1] ، ولكن ليسا بالعاملين الوحيدين.

إن صحّ أن الاقتصاد قد خلق مناصب عمل بأعداد كبيرة، لشكلت النساء خزانا يستخدم، لأن الكثير منهن في أمسِّ الحاجة، تبحثن عن شغل مأجور، لكن وبشكل أساسي تعكس بنية الشغل الأصلية الظروف الاجتماعية والثقافية للمجتمع حيث نجد 92% من النساء المتزوجات غير معنيات بالعمل المأجور. وفي هذا تناقض بالنظر إلى عدد الشابات المترددات على المدرسة. فهذا الترسب في التكوين لا يفسر بتصلب وضيق سوق العمل وحدهما لكن يحيل أساسا إلى تحفظ الثقافة البتراركية حيال النشاط النسائي المأجور، ويكون التناقض أكبر إذا ما عرفنا أن هذه الثقافة لا تعارض ذهاب الشابة إلى المدرسة.

بالفعل، يفضل الوالدين أن تواصل بنتهما دراستها لتتعلم القراءة والكتابة، حتى وإن كانت في غالب الأحيان لا تعمل بعد زواجها. فبالنسبة لأغلبية الوالدين ينبغي للبنت معرفة قراءة الإرشادات التي تتضمنها علب الأدوية، وفهم كلام التلفزة –العربية المعيارية الملقنة في المدرسة- حتى يسهل تكيفها مع المحيط انطلاقا من الدائرة المنزلية. وعليه أصبحت الفكرة التي مفادها أن المرأة ينبغي أن لا تشكل عبئا على زوجها في تسيير البيت مقبولة عند الوالدين المنشغلين بالمستقبل ألزواجي لابنتهما[2]. لكن بقدر ترسخ فكرة تمدرس البنت، يشكل العمل النسائي المأجور بالقدر نفسه موضوع نقاش، أو بالأحرى مشروط، وكأن الغرض من تمدرس الفتاة تحريرها من الأمية، وليس تكوينها لممارسة نشاط مهني. غالبا ما يفتخر التاجر أو الموظف السامي... بزواجه من امرأة متعلمة (طبيبة، أو حاصلة على شهادة جامعية ولكنها ماكثة بالبيت. تتناسب هذا الموقف في هذه المجموعة الاجتماعية مع التطلع إلى زواج من امرأة مثقفة تحسِن استقبال الضيوف والرد على المكلمات الهاتفية والاهتمام بالأطفال متحكمة في المحيط والتي يمكن مناقشتها في مواضيع الثقافة العامة في المجال ألمنزلي.

---

[1] انظر Fatiha TALAHITE, *Travail domestique et salariat féminin, Essai sur les femmes dans les rapports marchands. Le cas de l'Algérie,* مذكرة ماجستير ، جامعة وهران ، 1983، وعن نفس الكاتب, « Le pouvoir, les technocrates et le travail des femmes en Algérie », *Futur antérieur*, n°25-26, l'harmattan, Paris, 1995.

[2] هكذا تم تجزيء المجالات المنزلية الملطف بما تبثه التلفزة والإذاعة والصحافة المكتوبة التي من خلالها تقرأ النساء المحيط مع بقائها في مجالها المنزلي. فالنقاشات بين النساء حول السياسة الوطنية بل والدولية مذهلة بمستواها وبالمعلومات التي لديهن. ما كان لهذه النساء هذه السهولة في فهم الرهانات السياسية والاجتماعية لو لم تكن تعرف القراءة و لو لم تكن تحكم في لغة (العربية والفرنسية) التلفزة والصحافة المكتوبة. حول الحياة النسائية داخل المجال ألمنزلي في مدينة تلمسان انظر: Rabia BEKKAR, *Espaces et pratiques des femmes à Tlemcen. Un développement séparé* ? Thèse de doctorat, Paris-X-Nanterre, 1991.

العمل النسائي والشرف الذكوري

بناء على ما تقدم ينبغي أن نتساءل عن دلالة ذلك التناقض الذي نراه بين عدد الفتيات المتعلمات وضعف معدل النشاط النسائي وعن العوامل السوسيولوجية التي تضعفه وتمنع المرأة من العمل؟ غالبا ما تُحمِل الإجابة المسؤولية عن هذا الوضع للرجال الذين ينبذون عمل المرأة المأجور لأنّ ذلك قد يغير مكانتها في المجتمع ولكن على حسابهم. يفترض هذا التفسير العقلاني في الظاهر أن الرجال يرفضون بشكل متفق عليه ذهاب المرأة إلى الشغل خارج البيت، وعيا منهم بما تترتب عن ذلك على مستوى المجتمع الشامل. لا يوجد عند الفاعلين، في أي مجتمع كان، مثل ذلك وعي، فموقف الأب أو الزوج لا يستند إلى تفسير عقلاني في التصرف بهذا الشكل حيال ابنته أو زوجته، وهو لا يفكر بمفاهيم ماكرواقتصادية تحدد موقفه، بل هو في حدود معيّنة وبشكل فردي لا يعترض على تغيير مكانة النساء في المجتمع لو كانت كلهن معنيات بذلك.

يشعر الأب أو الزوج الجزائري المناهض لعمل ابنته أو زوجته المأجور بأنّه معني على مستوى فردي بهذا النشاط الذي يخشى عواقبه على شرفه وصورته في حالة ما وقعت ضحية تحرش جنسي في مكان العمل، ذلك أنّ الرجال مرتبطين اشد الارتباط بصورة الشخص المحترم والشريف. بيد أنّ في مجتمعات البحر المتوسط، وأكثر من أي مجتمعات أخرى، يكمن طابع الاحترام والشرف، من بين أشياء أخرى، في قدرة الإبقاء على نساء الدائرة المنزلية (زوجة، أخوات، بنات...) تحت المراقبة عندما يتعلق الأمر بالعلاقات مع الخارج، أعني مع الرجال. ذلك أنّ سمعة والاحترام الذي يتمتع به الرجل، تعتبر رؤوس أموال اجتماعية تدير على صاحبها أرباحا، كالاعتبار والتقدير اللذان يدعمان هذا النوع من رأس المال، الذي يمكنه بالمقابل أن يتلاشى إثر انتشار بعض الشائعات المتعلقة بالزوجة أو البنت التي صدر عنها سلوك مضر في نظر ذلك الشخص المتمسك بمسألة عرضه، ومتوقف على زوجته، أو بنته، أو أخته؛ فما يميز الثقافة البتراركية إذن هو ذلك الربط بين الاحترام الذي يتمتع به الرجل وسلوك نساء الدائرة ألمنزلية، فعمل المرأة لا يمس في حد ذاته بطابع الاحترام ، و لكنه يتضمن أخطارا تهدده.

لكن هناك مسوغ أساسي لا يذكر أبدا بشكل صريح في رفض عمل النساء المأجور الذي يعيد النظر في جوهر الثقافة البتراركية، وهو خضوع الأخت، أو البنت، أو زوجة لسلطة رجل آخر، و بالنتيجة لا يريد الأخ أو الأب أو الزوج الظهور بين جيرانه كرجل تخضع أخته، أو بنته، أو زوجته لذلك. إنها عقدة المشكلة : فالعمل النسائي يفكك الثقافة البتراركية التي تهيكل الرابط الاجتماعي حيث لا تخضع النساء إلا لسلطة رجال المجال ألمنزلي، كالأب، والأخ أو الزوج. تربى المرأة في هذه الثقافة التي علّمتها استعلاء

الأب، والأخ، والزوج الواجبة طاعتهم، وبالتالي نجد في عالمها حدان يربطانها أو يفصلانها- عن العالم الذكوري، أعني بذلك زنا المحارم والإنجاب. فهي في اتصال مع أبيها وإخوتها الذين تفصلهم عنها علاقات زنا المحارم؛ وتعيش مع زوجها المرتبطة به بعلاقات جنسية قصد الإنجاب. بمحدوديته بزنا المحارم والإنجاب، يحيلها مجالها دائما إلى مكانتها المحدّدة بالجنس، والتي تجعل منها شخصا هداما للنظام الأخلاقي بشكل كامن، محبوسة في هاتين المقولتين –زنا المحارم والإنجاب- قد تقلب المرأة **النظام الطبيعي للأشياء** لو أقامت علاقات مع رجال ليسوا بأب، أو أخ، أو زوج ، وذلك ما يمكن أن يحدث إذ بحصولها على عمل مأجور تكون تحت سلطة رجل ليس له مكان في عالمها، والذي فضلا عن ذلك، قد يتعسف بسلطته للمساس بشرف... أبيها، أو أخيها، أو زوجها.

يعيش الرجال الذين تعمل، بناتهم أو زوجاتهم قلقا من فضيحة وشيكة وغم شائعة ستتناقل في يوم ما خبر المساس بشرفهم، كما تعيش النساء القلق نفسه، إذ عليهن، هن اللائي يخضعن لضغوطات يومية، مقاومتها لكي لا تسقطن في تشابك مأساوي. ينبع قلق الرجال من النساء العاملات –والذين تمنحهم الثقافة البتراركية حق الذود عن شرفهم- خشية من تجاوز سلطة المسؤول في الهرمية المهنية لحدود موضوعها-مسار العمل- فيتم تحويلها للمساس بحرمة العاملة وبالتالي بشرفها. إنّ دائرة الشغل هي دائرة السوق حيث يسود العطاء والعطاء المقابل[1]، وحيث المساومة على أساس الأوفر عرضا مقابل قيم السوق، وبالتالي يخشى أن تخضع القيم الرمزية لهذا المنطق.

حفاظا على صورة الرجولة، يتحاشى زوج المرأة العاملة قدر الإمكان الحديث عن نشاطها المهني. فإذا حصل ذلك من احد سيقال عنه ليس عنده **القمنة**، أعني أنه يفتقر لحس القيم، أو أنه لا يتحكم في قانون الشرف[2]. في حالة ما إذا كانت الزوجة تعمل خارج البيت، فإن النقاش داخله سيتفادى قدر الإمكان الحديث عن المستخدم والزملاء الرجال. من جهة أخرى يفضل الرجال أن تعمل نساءهم في إدارة أو مؤسسة عمومية على العمل عند المستخدم الخاص (88.4 % من النساء العاملات يشتغلن في قطاع الدولة مقابل 10.7% من هن فقط في القطاع الخاص[3] ، ففي الحالة الأولى، كون الدولة هي المستخدم-شخص معنوي- أمر يقلل من مخاوف الزوج من أن يرى زوجته تحت سلطة رجل غريب. أكيد أن الهرمية في الإدارة بيد ذكورية ولكن يفترض –بحق أو بغير حق- أن المنطق الهرمي التنازلي

[1] الفعل يعطي بدون مفعول به إذا استعملته امرأة –أو رجل- معناه البغاء

[2] لا يخطر ببال أحد مجالسة مستخدم ابنته أو زوجته. يستحيل رؤيتهما معا في الشارع أو في مقهى. فكيف يمكن للزوج تقديمه إذا اضطر لذلك؟ وإذا قال احد "أقدم لك المسؤول عن زوجتي)) فانه سيفقد كل مصداقية لأن الحضور سيفهم ((أقدم لكم الرجل الذي لديه سلطة (أكيد أنها مهنية) على زوجتي".

[3] Noreddine HAMMOUDA, *op. cit.*

يحمي العمالة النسائية من ضغوطات المشرفين المباشرين، لذا يُخشى القطاع الخاص من هذا المنظور لأن السلطة، خلافا للقطاع العام، تتجسد في صاحب المؤسسة الشيء الذي يعطيه حقوقا كثيرة. إنّ أشد ما يخشاه هو أن يتعسف هذا الرجل بسلطته، فلا يتردد في استعمال ((بحق المفاخدة)) droit de (cuissage)) أو حق السيد.

سواء كانت مؤسسة أو غير مؤسسة، توجد مثل هذه المخاوف وتعرقل العمل النسائي، إلا أنها ليست العامل الوحيد الذي يدفع النساء إلى الامتناع عن الشغل المأجور، فمن بين العوامل الأخرى نذكر أن الزوج يعتبر الراتب أو الأجر من خصوصيات الرجولة أو الفحولة (la virilité)، فالدخل المستقدم من الخارج شأن رجالي محض، وعليه يكون الاعتماد على دخل تحصل عليه الزوجة أو البنت مساسا بقيمة الرجل وبما له من صورة عن نفسه التي تقديمها للآخرين، خاصة إذا علمنا أنه لا توجد أسوء شتيمة من أن يوصف الشخص بأنه يعيش من عمل زوجته. فصورة فرد يقضي يومه في التسكع في الطرقات والمقاهي، مبذرا ما يتلقاه من زوجته من مال لأَسوء صورة يمكن للرجل أن يقدمها عن نفسه. ((مَرْتَه تخدم عليه)) هكذا يُقال في محيطه تلميحا إلى أنه ما دام معتمدا على هذا الدخل في عيشه، يفقد بذلك سلطته عليها وهو ما يوحي بأنها قادرة على فعل ما تشاء خارج أوقات العمل –أو خلالها- دون أن يقدر على التلفظ بشيء، وعن ذلك تقول بعض الألسنة النمامة أن المستخدم حل محله فارضا عليها السلطة التي تنازل الزوج عنها. فهذا النمط من الرجال فقد شرفه ويقال عنه أيضا ((ما يسواش)) أعني أنه لا يساوي فلسا. فهو فاقد أهم أوصاف الرجال، أعني الرجلة (الرجولة) التي تلزمه بأن يعول زوجته، ويعيدها إلى صواب رشدها متى اقتضى الحال ذلك.

أكيد أن هذا التخوف من سخرية المحيط مسالة ذاتية، وغالبا مبالغ فيه لأنه يتطابق كلية مع الواقع، إذ ليست كل النساء العاملات خاضعات ((لقانون المفاخدة)) المفترض الذي قد يفرضه عليهن ذلك المستخدِم أو المشرف، إنما مصدر هذا التخوف موضوعي يكمن في أن علاقات القوة في مكان العمل غالبا ما يكون لصالح المستخدم للحصول على المزايا التي يريدها[1]، إذ لديه من الوسائل ما يمكنه من الضغط على من يريد المغامرة معها. وعلى العكس من ذلك ليس بيد المستَخدَمة من وسيلة للدفاع عن نفسها في حالة ما رفضت العروض التي يقدمها لها على شكل مساومة، فلن يبق لها إلا أن تعلن للملأ عن الضغوطات المفروضة عليها مع كل ما يترتب عن ذلك من عواقب (رد فعل عنيف من

[1] يكفي ممارسة ((حق المفاخدة)) على عاملة واحدة –التي يكمن أن تكون عازبة- لتنتشر الاشتباه إلى كافتهن

زوجها أو إخوتها) أو أن تغادر منصبها. لكن في كلتي الحالتين عليها أن تدفع الثمن غاليا، آملة في أن لا يعرف أحد ما قبلت به.

إنّ الرهان هنا هو ذلك التعقيد الذي يميز الانتقال من الدائرة المنزلية إلى الدائرة العامة التي يجب بناءها. فخشية الآباء والأزواج ليست أمرا اعتباطيا في وضعية حيث لا تحمي القوة العمومية حقوق الفرد – والمرأة بشكل خاص- والتي تم تحويلها أيضا من طرف فاعلين يستعرضون قواهم الخاصة في وضع من اللاقانون. من هذا المنظور يشبه المجال السياسي القانوني الجزائري إلى حد ما حالة الطبيعة (état de nature) التي وصفها **هوبز** والتي يصفها التعبير الشعبي بالقول "السمين يأكل حفنة". من الأكيد أن هذا المجال يضبطه حكم مركزي يوحي وجوده بالحالة المدنية التي وصفها **هوبز**، لكن طالما ليس هناك فصل في السلطات، ستبقى حالة الطبيعة سائدة عبر ممارسات انقضاضية من موظفين على استعداد لتدوس شرف من يديرون من العاملات. ليس هذا أمر يخص الجزائر، إذ مجتمعات العالم الثالث وإن وجدت الدولة بشكل صوري، فإنها مع ذلك لا تشتغل على أساس القاعدة القانونية، بل بالأحرى على أساس علاقات قوة عنيفة. بالنتيجة وفي غياب دولة القانون سيتواصل تثمين الدائرة المنزلية لأنها تسحب المرأة من أطماع قد تثيرها في أماكن العمل؛ ومن هذا المنظور يبنى المجال العام على أساس القانون الذي يحمي الأفراد ويحترم القيم، وعليه لا يمكن عتق المرأة في غياب دولة القانون حامي الحرمة الأخلاقية، وشرف المواطنين نساء ورجالا على حد سواء. ولأنّهم لا يثقون في دولتهم، يتحفظ الآباء على عمل بناتهم، ويتحفظ الأزواج على عمل زوجاتهم. وعن السؤال ((لماذا تعارض بحث ابنتك التي أتمت دراستها العليا عن عمل ؟)) يكون الجواب ((عندما يتم إبعاد أولاد الحرام من الإدارات والمؤسسات العمومية والخاصة، عندئذ سأسمح لابنتي بالبحث عن عمل، في انتظار ذلك، من الأحسن أن تبقى في البيت خير من أن يسخر مني أولاد الحرام بالتعدي على شرفي[1]))

تمايز النساء من خلال العمل

لم يعد عمل المرأة موضوع أحكام رافضة مبدئيا، بل أصبح أمرا عاديا عندما يتعلق ببعض المهن، وببعض الشرائح الاجتماعية وفي بعض الظروف، ذلك ما تعكسه بنية العمالة النسائية (حسب فروع النشاط والأعمار) التي تبيِّن أن العمل لم يعد له نفس الدلالة الاجتماعية بالنسبة لجميع العاملات، فالبعض من هن ترى بأنه يحطّ من قيمة المرأة، بينما يرى البعض الآخر عكس ذلك. في المجتمع النسائي يحط العمل - عدا المعلمات والطبيبات و المحاميات...- من القيمة الاجتماعية للمرأة ولذا يقال

[1] حول مفهوم أولاد الحرام انظر أسفله الفصل 8

عن العاملة المأجورة "**المسكينة**"، إنها مرغمة على العمل لأنها لم تجد من يعولها، لا زوج، ولا ابن كبير، ولا صهر كريم ... على العكس من ذلك تعتبر المرأة غير العاملة زوجة الرجل الميسور (تاجر، موظف سامي، وغيره) نموذجا تتطلع إليه الفتيات الشابات، خاصة عندما تستعرضن ملابسهن وحليّهن في الأعراس لإظهار مدى ارتباط أزواجهم بهن. بالتفكير في مستقبلهن تعطي الفتيات الشابات أكثر أهمية لزواجهن المستقبلي من وضعيتهن المهنية، إذ تقول بعضهن أن الشهادة مفيد للغاية في حالة إخفاق الزواج، وأنهن إن طلقن ستحصلن على شغل بفضلها، وعليه يكون عمل المرأة إما للضرورة عند المجموعات الاجتماعية المحرومة، وإما علامة تفتح عند الشرائح المتوسطة، خاصة عند الإطارات التي تمتهن زوجاتهم التعليم أو الطب، أو المحاماة، وغيرها.

لذا أصبحت مهنة المعلمة، أو الطبيبة مستحسنة أكثر من نشاط المرأة العاملة البسيطة وكأن التفرقة رجل/امرأة التي تفرضها الثقافة البتراركية تضاف إليها تفريقات أخرى بين النساء، غير تلك المتعلقة بالمكانة الاجتماعية وعلاماتها المميزة (الثروة والمستوى الثقافي و غيره). في هذا الصدد ليس من العبث أن نذكِّر بأرقام بنية الشغل النسائي حسب فروع النشاط والعمر:

نسبة التأنيث حسب قطاع النشاط في سنة 1982

القطاع	عدد مناصب العمل	المعدل
التعليم	71605	35.8
القطاع الطبي و شبه الطبي	14897	35.3
العاملات على الراقنات، العاملات على الآلات	24454	67.7
العمالة الإدارية	11561	غ.م.
البنوك، التأمينات، الحلاقة	غ.م	51.8
الصناعة الالكترونية و الغذائية و النسيج	غ.م	33.6

المصدر: الديوان الوطني للإحصاء

بملاحظة هذه الأرقام سنحاول تحليل الدواعي السوسيولوجية الذاتية والموضوعية التي تفسر الضعف الكمي لعدد النساء العاملات. تقدم الإحصاءات الرسمية عدد 365096 من العاملات في سنة 1987، نعتبره عددا ضعيفا للغاية بالنسبة لساكنة لها نشاط مأجور تقدر ب 4137736 شخص. تقدم بنية العمالة النسائية (حسب قطاع وفروع النشاط والعمر) مؤشرات مفيدة في تحليل تخوف الرجال الذي تطرقنا إليه سابقان إذ 23 % من النساء الناشطات متحصلات على شهادة التعليم المتوسط أو ما فوق (مقابل 4.9 % بالنسبة للرجال) و 54.2 % ليس لهن شهادة (مقابل 84.9 % بالنسبة للرجال). يدل العدد الأول على أن الرجال اقل تحفظا على عمل المرأة عندما تحتل منصبا يستلزم مؤهلات،

الشيء الذي يضعها في اعتقادهم في منأى عن تعسف المسؤول المباشر، أو على الأقل التخفيف منه. لذا هناك مهنتان ينظر إليهما على أنهما ملائمتان للنساء وهي مهنتي التعليم والطب (المختص بأمراض النساء إن أمكن)[1]. فالمعلمة هي بقدر كبير في علاقة مع التلاميذ الشيء الذي يعصمها من الضغوطات الذكورية، كما تعتبر هذه المهنة، فضلا عن ذلك، ملائمة لطبيعة المرأة التي ينحصر دورها في تربية الأطفال؛ فبصفتها معلمة يمتد نشاطها كمربية إلى أطفال ليسوا بأطفالها مقابل أجر شهري. وهي بذلك تؤدي خدمة للجماعة مع تأدية واجبها، في نشاط يكون الاختلاط فيه محدودان على اعتبار انها تقضي جل الوقت بمعية التلاميذ، إناثا أو ذكورا، على خلاف العمل في الإدارات أو المصانع. كل هذه المسوغات تعطي عمل المعلمة مكانة خاصة، وهذا ما يجعل المعلمات العازبات، على خلاف المأجورات الأخريات، لا تتخلى عن عملهن بعد الزواج. فالعائلة المصاهرة لا تعترض على هذه المهنة ولا تشترط على العروسة مغادرتها. والشيء نفسه بالنسبة للطبيبات المفضلات لقدراتهن على التحكم في معارف كانت في السابق حكرا على الرجال، إلا أنه يرجى أن لا تفحص الطبيبة إلا النساء.

أما الرقم الثاني، فيتعلق أساسا بالأرامل والمطلقات المضطرات إلى العمل لتلبية حاجيات أطفالهن. فهذا الصنف من النساء تزايد عددهن بفعل تعاظم معدلات الطلاق، كما تشير أهميته إلى أن الثقافة البتراركية أصبحت تتآكلها الفردانية، بحيث لم تعد لها تلك القوة البنائية التي امتازت بها في المجتمع التقليدي، وبالتالي لم تعد متصلبة كما تظهر في الخطاب. بالفعل تترك العديد من المطلقات المتكفلات بأطفالهن وحيدات يتحملن قدرهن، ليس لهن من خيار آخر إلا الاشتغال كعاملات مختصات أو عاملات تنظيف في مختلف الإدارات العامة والخاصة.

بشكل مفارق، لا القربى ولا الجيران، يعاتب رجل امتنع عن إيواء أخته الأرملة أو المطلقة في الحاجة، متحججا لصالحه بعدد أطفاله الذين يكفلهم، علاوة على تواضع دخله وضيق منزله وغير ذلك من الحجج. تجري الأمور وكأن هناك إجماع بشأن عمل النساء الأرامل أو المطلقات، عدا الشابات من هن، خاصة الجذّابات من الناحية الجسدية؛ المحتمل استمالتهن جنسيا من طرف الرجال، وعليه يعاب عليهن عدم الرغبة في إعادة الزواج. إنّ ما يضفي تلك المشروعية على عمل النساء الأرامل والمطلقات المتقدمات في السن هي تلك الضرورة الملحة على إيجاد دخل لتلبية حاجات الأطفال الذين تتكفلن بهم، وإن كن شابات نسبيا، فليس لهن رجالا شرعيين يمكن أن يداس شرفهم لو طُلبن في مغامرة. فمن حيث ظروفهم، يبدو وأنّ السلطة المهنية التي يخضعن لها لا تثير قلقا إذ لسن متزوجات. وإن

[1] بلغت العمالة في التعليم في سنة 1982 ما مقداره 35.8 بالمئة نسائية (71605 معلمة) و في قطاع الطب (الطبي و شبه الطبي) 35.3 بالمئة (14897) و في الإدارة 55.1 % . تجمع هذه القطاعات الثلاث لوحدها 64.2 % من العمالة النسائية الكلية..

أبدى الإخوة أو أفراد من القربى اعتراضا على حريتهن في العمل، حينها ينبغي أن يتكفلوا بحاجاتهن وذلك ما يردعهم بالطبع.

تروي **ذهبية عبروس** هذه الأقوال النسائية اللائي استجوبتهن: ((لدي إخوة ولكن كل واحد منشغل في بيته بأولاده ... فأخي الذي يعيش هنا [الجزائر العاصمة] رب عائلة كبيرة عليه توفير الغذاء لها، أولاده كثيرون يعيشون في غرفة واحدة، ولذا فهو عاجز على التكفل بنا. لو يستطيع ذلك لفعل ولكننا ستة وهذا كثير)) (مطلقة، 45 سنة وأم لأربعة أطفال)

((أخرجني أخي بالقوة؛ قدمت من الريف وكنت استحي من مغادرة البيت، ذلك ما جعل أخي يهددني بالضرب: "سأتركك تموتين جوعا حتى تخرجين في البحث عن عمل" ، ثم أخذني وبحث لي عن عمل وقال لي : "تعريفين أن دخلي لا يكفي سوى لإطعام أولادي" (أولاده 13) لم تكن زوجته تعطيني شيئا ... أتعرفين، لقد تربى في العاصمة مند صغره. جاء به عمي وزوجته إلى هنا (العاصمة) صبيا ولما كبر قليلا كان يخدمهم، ثم تزوج هنا، ولذا لا يفكر كما نفكر نحن؛ اللهم اغفر لي، أقسم لك أنه لو رآني مع رجل فإنه سيحطم بصره ويواصل طريقه، أنا متأكدة)) (37 سنة أم لأربعة أطفال زوج مصاب بمرض عقلي في فرنسا)[1] .

وإن كانت نسبتهن ضعيفة فإن عدد النساء اللائي تعملن في المراكز الحضرية الكبرى كبير بحيث يفوق معدل النشاط النسائي بكثير المعدل الوطني، لكن هذا النشاط لا يتمتع بنفس الحكم القيمي مما يدل على أن الإدماج في عالم الشغل وفي المجال العام هو عامة حكرا على الرجال، ويجري بصيغ متنوعة، كما أنه يخضع لدوافع مختلفة حسب المستوى الثقافي بل والطبقي. فعوض أن نرى في هذه الصيغ ما يكبح توسّع العمل النسائي، ينبغي بالعكس اعتبارها كديناميات اجتماعية تعيد النظر في الثقافة البتراركية وتجبرها على قبول مكانة المعلمة والتغاضي عن نشاط المرأة المطلقة أو الأرملة المأجور، وتقديم تنازلات لشريحة العمالية المأجورة (le salariat) التي تشكلها النساء الشابات العازبات. مع تصاعد معدلات البطالة والفقر التي تمس العائلات أكثر فأكثر، ستتعمق هذه الديناميات لتلقي بأعداد متزايدة من النساء في سوق العمل وحينها لن يكون للثقافة البتراركية بدا من أن تتلاءم وإيجاد الظروف المخففة لسلوكات لم يكن مسموحا بها في الماضي القريب جدا.

1. Dahbia ABROUS, *L'honneur face au travail des femmes en Algérie*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 94.

حال الشابة العازبة

تشير الإحصاءات إلى أن جل النساء من الفئة ما بين 15 و 19 سنة تكف عن العمل بمجرد تزوجهن. ففي سنوات السبعينيات كانت هذه الفئة العمرية هي الأكثر عددا بين النساء ممن لهن نشاطا مأجورا. كان خروج الفتيات الشابات العازبات من المجال المنزلي وممارسة نشاط مأجور هو في حد ذاته إعادة نظر في الثقافة البتراركية الحساسة جدا في مسألة البكارة (la virginité) باعتبارها قيمة اجتماعية. لكن كيف تسَوغِ هذا السلوك الذي يسمح للفتاة الشابة بالعمل؟ باعتباره موضوع تنافس فيما بين الجيران، وفيما بين المتزوجات الشابات، يصبح تجهيز العروس دافعا كافيا للبحث عن عمل، ذلك أن ركب العريس يتضمن دائما شاحنة صغيرة محملة بالأمتعة الشخصية التي تجمعها طيلة سنوات، والتي يجب أن تبهر بحجمها ونوعيتها أنظار الجيرانن إذ المهم بمناسبة زواج الفتاة هو أن لا يظهر والديها بمظهر منحط بين الجيران، أن يبيّنا أنهما لم "يتخلصا" من بنتهما بتقديم الأدلة على ارتباطهما بها. يحافظ ذلك على سمعة العائلة، وكأن هذه السمعة، أعني بذلك رأس المال الاجتماعي، أصبحت تقاس بحجم جهاز العروس من الخيرات المادية، علما بأن الجيران يعرفون جيدا أنه – يجب في الأصل أن يعبِّر عن مدى الارتباط الوجداني للأب بابنته- من تمويل البنت نفسها التي جازفت بحرمتها وشرف أهلها.

تدفع الأم ابنتها للعمل المأجور حتى يتسنى لها تشكيلا أحسن لجهاز عرسها، وأن يكون لها أيضا دخل تديره بنفسها ولنفسها على اعتبار أن مسائل المال تشكل منبع نزاعات دائمة بين الأم وزوجها الذي يعتبر أن واجبه يتوقف عند سد الحاجيات الغذائية وليس الإنفاق على ما هو "كمالي". بيد أن الحياة الحضرية، حتى بالنسبة للنساء الماكثات بالبيت تقتضي جملة من النفقات، ملابس ترتديها في الأعراس، وهدايا تقدمها بمناسبة زيارات عائلية، ومصاريف النقل وغيرها[1]، لكن رب العائلة ذو الدخل المتواضع متحفظ بشأن التكفل بهذه المصاريف، ولذا تدفع الأم بابنتها إلى العمل لتمويل كل ذلك، مسَوِغة قرارها في نظر الزوج والأبناء بضرورة تكوين جهاز العروس، وفي حالة ما رفضوا قرارها، تطلب منهم تمويله وذلك ما يترددون في القيام به. تكف البنت عن العمل عندما تتزوج باختفاء هذا الدافع.

لأسباب مختلفة تسمح الأم لابنتها بالعمل وترفضه لعروستها (رفض ابنها، الأشغال المنزلية، الاعتناء بالأطفال، الخ). فالمتزوجات الشابات تغادرن عن طوع عملهن الذي لم تتمتعن به إلا لأشهر قليلة،

1. لا تحب النساء تأدية الزيارة بأيادي فارغة ؛ فالهدايا التي يقدمنها تتوقف على الوسط الاجتماعي: تهدي النساء الميسورات قارورات من العطر، ومجموعة متنوعة من الأوشحة والمناديل، وفوطة حمام ... بينما تهدي تلك التي تنتسب إلى وسط متواضع شوكولاطة وحلوى للأطفال، كيلوغراما من القهوة والسكر، حلويات محضرة في البيت، مرطبات تقتنى في محلات تجارية...

يغادرنّه دون تأسف لأنه لم يأتي بالانعتاق والحرية التي تتطلعن إليها، بل العكس قد يضيف اضطهادا –ذلك المرتبط بالعمل- لاضطهاد آخر، المرتبط بالمجال المنزلي. والواقع أنه ينبغي للمرأة، في المصنع أو في المكتب، أن تثبت لمديرها أو للمشرف عليها –غالبا ما يكون رجلا- أن عملها لم يكن مبعثه الخروج من الدائرة المنزلية. لذا عليها أن تنفذ المهام المنوطة بها في الآجال المحددة إذا أرادت تفادي الاتهام ((بفعل شيء آخر)) خلال أوقات العمل. وفي الصدد نفسه، نلاحظ أنه من المتاح للرجال في الإدارات بالخروج إلى المقاهي أو قضاء أمور شخصية، بينما يعتبر مثل ذلك أمرا غير معقول بالنسبة للمرأة، فيهددها المشرف عليها في أحسن الأحوال، بإبلاغ أخيها أو أبيها. فضلا عن ذلك، ينبغي لها أن تبرهن في أماكن العمل على إنتاجية ومردود أعلى من المعدل الذي يقدمه الرجال، وكأن تواجدها غير مشروع وبالتالي ينبغي لها تعويض هذا النقص في المشروعية بجهد متواصل، وحضور دائم، وطاعة دون مؤاخذة.

في بحث أنجزه على عينة من 400 عاملة بالمؤسسة الوطنية للصناعات الالكترونية (مركب التجميع سيدي بلعباس، وحدة الصناعة السمعية بمدينة تلاغ، ووحدة صناعة الهوائيات برأس الماء) كشف عالم الاجتماع جمال غريد أن العمل لا يحرر المرأة، وقرار ذلك ليس بيدها، موضحا بالمناسبة ذاتها أن النساء يخضعن لاستغلال ثلاثي – في المصنع، والأشغال المنزلية، واقتطاع العائلة لجزء من أجورهن- ولذا تتطلعن إلى التوقف عن العمل. تؤكد 319 عازبة من بين 400 عاملة اللائي استجوابهن جمال غريد ، أي 55%، على عدم رغبتهن في العمل بعد الزواج و 33% من هن يقلن أن ذلك يتوقف على إرادة أزواجهن في المستقبل، وهي طريقة أخرى لتقول بأنهن لن يعدن إلى المصنع إذا تغيرت حالتهن الزواجية[1].

لا تختار المرأة الشابة العمل من عدمه بالنظر إلى حاجاتها وإرادتها، ولكن الأمر متوقف على قرار مجموعتها العائلية التي تقدِّر بأن الرقابة المفروضة عليها كافية، لذا يسمح لها بالشغل المأجور؛ وأما إذا لم تكن المجموعة واثقة من إحدى فتياتها –التي تعتبرها اجتماعية الطبع، منفتحة على الآخرين وترتبط بالغرباء بسهولة - فلن تسمح لها بالعمل خوفا من أن تربط علاقات صداقة مع فتيات تقول

1 Djamel GUERID, « Femmes, travail et société : la société a toujours le dernier mot », *Femmes et développement, op. cit.*, p. 39.

هذه النتائج التي توصل إليها جمال غريد يخففها بحث آخر أنجزته حلومة شريف في نفس المركب الصناعي بمدينة سيدي بلعباس مبينة الموقف المزدوج للنساء حيال العمل، فهي لا ترفضه بشكل قطعي ولكنها لا تبجله . تتحدث الكاتبة عن تحفيز-إحباط (motivation-démotivation)، تثمين- تبخيس (valorisation-dévalorisation), إغلاق-فك الإغلاق(désenfermement-enfermement,) بتحليل خطاب العاملات اللائي يتحدثن عن الدائرة العائلية كوسط اضطهادي، وعن المصنع الذي رغم ميزة الأجر ليس مع ذلك بمحرر.
Hallouma CHERIF, « Ambivalence de l'ouvrière vis-à-vis du travail, *in Femmes et développement, op. cit.*, p. 221

عنهن الشائعات أنهن معتادات على مخالطة الرجال. في حالة ما اتخذ القرار الذي يتيح للشابة العمل خارج البيت، فلن يتأتى ذلك إلا وفق شروط واضحة، كأن لا تتصرف الشابة في الأجر، ومواصلة التكفل بحصتها من الأشغال المنزلية (غسل الأواني، والألبسة، وصيانة البيت وغيرها من الواجبات المنزلية) وتهدَد بتوقيفها عن العمل في حالة ما انتشرت أدنى شائعة، أو معصية الأب أو الإخوة وإن كانوا لا يعملون. هذا ما يثير موقف الرفض حيال المصنع متى وعت الشابة أنها تتحمل أعباء الشغل والعائلة. فـ((مساعدة العائلة وسلوك خارج البيت ليس فيه أدنى شبهة، وخضوع داخل البيت، كل ذلك يظهر إذن كأكبر متطلبات الولوج في عالم الشغل[1].)) وعلى هذا الأساس لا يكون عمل المرأة بالمحرر من الوهلة الأولى إذ لا يزال الرابط الاجتماعي مهيكلا بالقيم البتراركية، لذا ترفض النساء العمل، إذ ترى فيه منبع استعباد إضافي.

في بحوث أنجزت في نواحي مختلفة، تصرح المعنيات بأنهنّ تعملن للضرورة، مما يعني أنهن تفضلن البقاء في البيت لو توفر لهن الخيار. كما تتأسف الأرامل والمطلقات المستجوبات لعدم وجود أزواجهن، وغياب التضامن العائلي من إخوتهن أو قرابتهن، فهنّ تعملن كرها وتشعرن بأن النساء لم يخلقن للعمل خارج البيت. غير أن هذا الموقف قليلا ما يعبِّر عن ارتباطهن بقيم المنظومة المعيارية البتراركية من تعبيره عن الواقع المعاش في الوسط المهني الذكوري أساسا، و المفترض أنه المجال العام المميز، العدائي وغير المضياف الذي يعيد إنتاج التفرقة رجال/نساء.

إن الشعور بالتعدي على المعيار ليس غائبا كلية في الشرائح الاجتماعية الميسورة حيث تمارس المرأة نشاطا مأجورا ذي قيمة. وهنا أيضا لا زالت الثقافة البتراركية حاضرة، خاصة في مواقف الزوج حيال دخل زوجته، ذلك أنّ دخل المرأة لا يعتبر في حالات كثيرة أمرا ضروريا، فلا يُعوَّل عليه، وإن يستفيد من ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، فتراه يكبته حتى لا يخصه بمكانة دخل دائم. وعلى اعتباره دخلا مكملا، لا يستعمل دخل الزوجة مباشرة في النفقات اليومية التي تسدد من دخل الزوج[2]. يخطط

---

1 . Djamel GUERID, *op. cit.*

2. تقدم النساء اللائي استجوبتهن ذهبية عبروس الإجابات التالية:

مفتشة عمل، العمر 38 سنة و أم لثلاثة أطفال: ((لدي دفاتر ادخار لأطفالي الثلاثة. فمعظم مرتبي مخصص لهم))

طبيبة، العمر 30 سنة، أم لطفل واحد: ((اقتطع شيئا من مرتبي لنفقاتي الشخصية و أضع الباقي في مركز الصكوك البريدية، لا يبالي زوجي بذلك))

إطار، العمر 29 سنة و أم لطفلين: ((اصرف مرتبي كله ، فمن وجهة النظر الاقتصادية ليس ضروريا مفيد عل أقصى تقدير في النفقات الضرورية والكمالية.))

ممرضة، العمر 39 سنة و أم لثلاثة أطفال: ((لا يطالب زوجي ابد بمرتبي فهو يعتمد على ماله، أما مالي فيفيد كتكملة في النفقات على الأطفال.)) Dahbia ABROUS, *op cit.*, p. 143

الزوج للميزانية العائلية وبنية النفقات وكأن دخل زوجته سيتوقف في يوم ما، متأهبا من غير وعي لمنعها من العمل لأسباب يصعب عليه تفسيرها. من خلال هذا الموقف تتجلى الثقافة البتراركية عند الأشخاص الموصوفين بالمتحررين من التقاليد المعاد إنتاجها بشكل غير واعي.

لكن المشكلة الكبيرة التي يطرحها العمل النسائي للمجتمع هي من نظام آخر خاص بولوج المرأة في مجال اجتماعي كان إلى حد الآن حكرا على الرجال، ومن ثمّ تنبع تلك الإرادة في توسيع النظام العائلي إلى غاية الطريق ومطالبة الدولة بإخضاع الأفراد للايتيقا الدينية. سيخصص الفصل اللاحق للحديث عن هذه الإرادة في بناء مجال عام متصور كامتداد للدائرة المنزلية.

7. العائلة والدولة والنظام الأخلاقي

———————

لقد تغيّر المجتمع الجزائري بشكل عميق مند الاستقلال حيث تحضر أغلبية السكان، فلم تعد المدينة ذلك المكان الذي تعيش فيه أقلية يحيط بها عالم ريفي مترامي الأطراف كما كان عليه الحال قبل بضع عقود. لقد أصبحت اليوم مجموعة بشرية تمارس جاذبية قوية للغاية على الأرياف التي بفعل ذلك ألقت بفائضها السكاني، غير أن الاختلاط الناجم عن هذه الجاذبية بين مجموعات اجتماعية الوافدة من نواحي مختلفة يطرح مشكلة التعايش لأفراد تعودوا على العيش الجماعي أين يتطابق النظام الاجتماعي مع النظام الأخلاقي.

إن تفجر العائلات من جهة والتمايز الاجتماعي من جهة أخرى الذي يفرض بدوره على بعض من النساء العمل وكذا تراجع التضامن العشائري وغير ذلك من العوامل.كل هذا غيّر بشكل دائم العلاقة بين الدائرة المنزلية التي يعود إليها الأفراد والمجال الذي يحصلون منه على معاشهم. هذا المجال الذي يفترض أنه تهدده ((الفوضى الحضرية)) والذي يحاول النظام الأخلاقي مراقبته. فالإسلام مثلا يدعوا لخلق مجال خارج البيت حيث تبقى الأخلاق البتراركية قاعدة قائمة في تجمعات حضرية برغم تعدد أفرادها إلى آلاف السكان. فارتداء الحجاب من طرف النساء الشابات، وتخليق الشارع هي من تجليات هذه الإرادة في بناء مجال عام مطابق للنظام العائلي الذي يرفض ضبط الدولة. وذلك بالابتعاد عن علمنة ((البرج المنزلي)) . بإصدار قانون العائلة الذي يعيد إنتاج الشريعة تلاءمت الدولة مع النظام الأخلاقي المؤسس في المدينة، تاركة للإسلام السياسي التكفل بتشكيل المجال العام الذي يحتاجه المجتمع والذي يحمل لا محالة طابعه.

ارتداء الحجاب

جاء التسييس المبالغ فيه للإسلام إذن في هذه اللحظة المفصلية التي شهدت تحولات عميقة. يبحث المؤمن على إنقاذ وعيه الديني بمحاولة استدامة الأشكال التي تجسد فيها إلى حد الآن. إن هدف الإسلام السياسي هو توسيع النظام العائلي إلى كافة المجتمع متصورا إياه عائلة كبيرة ينبغي أن تقودها الأخلاق الدينية والخضوع لقواعد الثقافة البتراركية، وهو تصور يحصر النساء في المجال المنزلي ويمنعهم من المجال المشترك، ولهذا السبب وحتى لا تُقصى منه، يرتدي عدد كبير منهن، خاصة الشابات، الحجاب. فالشارع ذكوري في الجزائر لأن المجتمع يهيكله النظام العائلي الذي يجعل منه

مجالا خاصا بالرجال، أما تواجد فئة من النساء فيه فيفسر إما بكونهن متقدمات في السن تتسوقن، أو أنهن ذاهبات إلى عملهن أو عائدات منه؛ كما يكون تواجد المرأة الشابة في الشارع مبررا إن كانت بصحبة أمها أو أبيها أو أخيها، أو إن كانت هي التي تصطحب أبناءها إلى المدرسة أو إلى الطبيب؛ أما عدا ذلك يكون تواجدها بمفردها في المدينة أمرا مشبوها بخروجها عن مجالها ((الطبيعي))، أعني الدائرة العائلية. ذلك ما يفسِّر بعدم ممارسة العائلة سلطة كافية على الفتاة وبالتالي يُطعن في شرفها، أو فقدت من يمارس هذه السلطة كالأب، أو الإخوة... فتختزلها النظرات في الجنس فقط، فلا تمثل كيانا مستقلا وكائنا بشريا، أو فردا اجتماعيا، بل مجرد جسد وعنصر غير آبه بالحضارة (العائلية) متمرد على الطبيعة. إنها إذن امرأة ((حرة[1])) أو متحررة يمكن الاستئناس بها دونما تدنيس شرف رجل أو إلحاق الضرر بأي كان.

إن تقسيم المجال الاجتماعي إلى دائرة منزلية (مملكة النساء) ودائرة مشتركة (إمبراطورية الرجال)،ما هو إلا نتيجة دينامية تحصر العلاقات الجنسية في الإطار العائلي ولغرض الإنجاب، وعلى هذا الأساس تعتبر المرأة المغامرة في مجال الرجال متعدية على الأخلاق، إذ تثيرهم مستحثة عندهم فكرة اللذة الجنسية الممنوعة خارج رابط الزواج. لهذا السبب تعتبر المرأة فتنة (فوضى وتمرد)، وأما وجود الرجال في الدائرة المنزلية فيقتصر على من يمكنها معاشرتهم وهم الأب، والإخوة، والزوج، خاصة وأن العديد من أرباب العائلات يبحثون عن اللذة الجنسية خارج البيت الزوجي معتبرين نساءهم كأمهات لأبنائهم وليس كشريكات في الجنس.

يقوم تنظيم المجتمع على أساس التفرقة والحدود والممنوعات وغيرها، على معايير ضبط وقيم مؤسِسة للنظام الأخلاقي. لكن التحديث الذي أدخلته مبادلة السوق والتحضر يتعارض والتنظيم المجالي حيث ينتشر هذا النظام الأخلاقي الذي انتهك بفعل عنصرين مشوشين : سرية الهوية (anonymat) والمرأة. فالمُغفَل أو المجهول هو ذلك الفرد الذي نجهل نسبه، والذي يمر عبر الطريق دون معرفة للجيران بنواياه الحقيقية. باعتباره مصدرا محتملا للفوضى والتعدي على القيم الأخلاقية، يُخشى الفرد المُغفَل (anonyme) لأنه لا سبيل للضغط عليه على اعتبار أن الرقابة الاجتماعية ليست فعالة إلا إذا كانت المجموعة العائلية محددة، فهو بشكل ما ((حر)) أو متحرر من القيود، ويمكنه استعمال هذه ((الحرية)) للقيام بأعمال أو سلوكيات تستوجب اللوم دون أن تنعكس الحشمة على مجموعته النَسَبية. فالحشمة آلية اجتماعية جماعية، إذ التصرف اللاأخلاقي لا يقحم فاعله وحسب

[1] يقال عن المرأة أنها سايبة عندما تتحدى النظام الأخلاقي و هي نفس الكلمة التي تشير إلى قبائل السيبة المتمردة على السلطة المركزية

بل قرابته أيضا، التي تفقد ماء الوجه. لذا نرى أهالي المغارب يقدمون أصولهم العائلية عند أول لقاء لطمأنة الآخر وتقديم ضمانة له. فمتى تم تحديد مجموعة النسب لا يسمح بأي كلام سوء. فيقال مثلا عن الجانح ((ما عندهش على من يحشم)) يمكن ترجمتها بالقول انه ((ليس هناك من يحاسبه على فعلته)) على اعتبار أن في مجال السلوك العام يحاسب الفرد من طرف أبيه وإخوته قبل إي جهة أخرى.

لكن العدوانية حيال النساء في الشارع لا تعتبر فعلا مخالفا للأخلاق إلا إذا كانت المرأة مسنة، أو معروفة في الجوار بجدية سيرتها. وعلى هذا الأساس لا يعتبر الاعتداء الكلامي(اللفظي) على امرأة جنحة لأنه مترسخ في اللاوعي الجماعي، بل يعتبر الجنحة الأولى صادرة عن المرأة التي غامرت في إمبراطورية الرجال. تحيل طبيعة الفعل (الاعتداء) تجاه المرأة إلى بنية القيم القائمة على الرجولة والبترياركا وتتم تنشئة الأطفال في ثقافة لا تشجب بقوة العدوانية حيال النساء اللائي يتواجدن في الشارع. فالشاب لا يستحي من عدم احترامه للمرأة لأنه متعارف على أن تواجدها البسيط في الطريق اختراق لطمأنينة الإقليم، ذلك أن الرجال يقضون اليوم كله في الشارع لأنهم لا يملكون مكانا في المجال المنزلي المخصص حصرا للنساء.

إنهن بحاجة إلى أريحية والتعبير الحر باعتبارهن نساء، وهن بالتالي غير مرغمات على الانتباه للأشكال الإيحائية لأجسادهن عندما يقمن بالأشغال المنزلية؛ وتحتجن إلى التحرك خارج نظر العضو الذكر من العائلة. عندما يحل الزوال، تطلب الأم من الفتيات الشابات –بناتها وزوجات أبنائها -ستر أجسادهن لأنه وقت عودة الأب والإخوة إلى البيت، قبله وبداعي القيام بأشغال البيت تطرد الأمهات كل الذكور إلى الشارع عند استيقاظهم الصباحي، ولا تكون العودة إليه إلا وقت تناول الطعام والنوم فقط. وعليه فالشبان الذين يأهلون الشارع ليسوا بقليلي التربية، بل هم بشكل عام قد تلقوا تربية تعلمهم أن الشرف هو من خصائص الرجل والحشمة للنساء. يعبِّر تصرف هؤلاء الشبان عن محتوى العلاقات بين الجنسين الذي يحدده المجتمع. يوضح ارفين جوفمان (Erving Goffman) جيّدا هذه العلاقة (فرد-مجتمع) حيث نفقد ولا نفقد ماء الوجه بالنظر إلى مؤشرات المصادقة الاجتماعية. ((في كل الحالات، كتب قائلا، في وقت يشكل الوجه الاجتماعي لشخص غالبا ما يكون أعز ما يملك وملاذه الممتع، وما ذلك إلا مصداقية يمنحها المجتمع؛ وإذا لم يؤكد على جدارته بها سحبت منه. فمن خلال هذه الخصوصيات الممنوحة له والوجه الذي يُحَمِله، يصبح كل إنسان سجان ذاته؛ وهو بذلك قيد اجتماعي أساسي حتى وإن صح أن كل واحد يحب سجّانه))

يمكن تفسير السلوك العدواني في الشارع حيال المرأة بهذه المصداقية التي يمنحها المجتمع لأفراده، وهي جزء من ثقافة الأطفال الشبان الناشئين في ومن طرف الشارع. يمثل الشارع والعالم الخارجي بالنسبة للمرأة غابة ينبغي مواجهتها ببقائها صامتة، والنظر إلى الأمام، وتحويل اتجاه رأسها لتفادي رؤية الحركات البذيئة التي يوجهها أولائك الشباب استظهارا لرجولتهم. ومتى كانت المرأة من غير الجيران ومتى كان يجهل أبوها أو إخوتها - وحتى في هذه الحالة ينبغي أن يكون خروجها ((مشروع))-، تنطلق آلية جذب ورفض، إذ هي جذابة كجنس ومرفوضة كشخص غير جديرة بالاحترام لأنها تنتمي إلى ((بنات الزنقة)) كما هو شائع من عبارات الشتم الخطيرة التي توجه من طرف النساء فيما بينهن عندما يتخاصمن.

ومن ثمة فالتحرش الجنسي واقع مفروض على المرأة متى خرجت من دارها. فالعلاقة رجل-امرأة في الشارع ذات الغاية الجنسية المنتهية غالبا بالزواج أمر جديد لم يعتاد عليه النظام الاجتماعي، ذلك أن المتعارف عليه أن الأم هي الوسيط في هذه العلاقة تلبية لحاجة ابنها الجنسية بتزويجه بامرأة تختارها وتعمل على أن لا تهيمن عليه. فخارج هذا المخطط العلماني حيث تعتبر الأم وسيطا ضروريا، لا يعرف الرجل المغاربي مقاربة امرأة للحصول على مزاياها بشكل آخر عدا العنف الجسدي واللفظي؛ على هذا الأساس لا ينظر إلى التحرش على أنه عنف أو مساس بكرامة شخص من جنس آخر، بل يعتبر كحلقة في العلاقة المتناقضة رجل-امرأة.

هذا ما كتبته فاطمة مرنيسي بخصوص التحرش الجنسي الذي تعاني منه النساء في شوارع المدن المغاربية : ((إن التحرش أكثر انتظامية في المدن المتوسطة والصغيرة منه في المدن الكبرى. وتزداد حدته بحسب الانتماء إلى طبقة الحي: فالتحرش أقل في أحياء الإقامة بمدينة الرباط و الدار البيضاء منه في المدينة العتيقة وأحياء الصفيح في نفس المدن. ويتغير حسب مشروعية ما خرجت إليه المرأة في المجال المحظور : فتكون اقل عرضة للتحرش عند طابور أمام شباك البريد منه عندما تجتذبها الرغبة في تناول مبردات أو بطاطس مقلية في مقهى بحي شعبي ... حسب الايدولوجيا السائدة فالتحرش ضدنا الملاحظ عند الرجال في شوارعنا هو الرد المنطقي على لمجاهرة بالعراء، المتمثل في متابعة المرأة طيلة ساعات طويلة وقَرصِها إذا سنحت الفرصة وفي الختام الاعتداء عليها لفظيا، كل ذلك أملاً في إقناعها بالكشف عن عورتها[1] .))

1 . Fatima MERNISSI, *Sexe, idéologie, islam*, op., cit., p. 165-166.

إذا ما تقدمت المرأة وحدها للإدارة فإنها تواجه المساومة الجنسية: فالقاضي ورئيس الأمن ورجل الدرك والموظف يعطي لنفسه حق المفاخذة متى أتيحت لهم الفرصة، كلهم يستغلون وضعيتهم الاجتماعية باحثين عن اللذة والمغامرة الجنسية. فالسلطان الذي يمارسونه على المجتمع وما لديهم من سلطة في الإدارة يوظف لتلبية مصالح مادية وإشباع حاجات من خلال علاقة جدلية تشير إلى أن المجتمع لا يقوم ظاهريا إلا على إجماع أخلاقي تضبطه في واقع الأمر علاقة قوى عنيفة، ويصح ذلك خاصة على العلاقة رجال-نساء. فالماسِكين بأجزاء من السلطة العمومية لا يشعرون بتأنيب الوعي الأخلاقي عندما يزعمون أن المرأة التي يقدمون لها طالباتهم ليست ((جدِّية))، وأنها تبحث على ربط علاقة مع الرجال، فلو كانت جدية لما قدمت لوحدها، بل ينبغي أن تصطحبها أمها، أو أبوها، أو أخوها. وعليه لا تستطيع المعتدى عليها في الشارع، أو في المؤسسات الشكوى لأن شكواها غير مقبولة في وسط يعتبرها المخطئة الأولى: فهي التي تجتذب الرجل، ذلك أنه لا يفرض على هذا الأخير تماسك نفسه بل هي التي ينبغي لها أن تختفي من الساحة العمومية، أو على الأقل تتوارى عن الأنظار. لذا تنظر المرأة إلى الدولة والمجتمع كمجالات مأهولة برجال عدوانيين ومولعين بالجنس.

من هنا تكون صورة الإسلاميين عند النساء الشابات ايجابية، فحتى إن كان القرآن الكريم يُكرِّس التفاوت بين المرأة والرجل لكنه من جهة أخرى يضع حدودا للتعسف ويحرِّم العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج. فالقاضي الذي يتقي الله لن يضغط على المرأة لنيل من شرفها في الوقت الذي يبحث فيه قضية طلاقها، وكذلك سيحترمها رئيس الأمن المؤدي للشعائر الدينية عندما تقدم شكوى في محافظة ألأمن، الخ. تلجأ النساء إلى الله جماعات حيث يجدن الحماية التي حرمتها إياها الدولة والمجتمع، ويلجأن إليه بالضبط ضد الدولة والمجتمع، يرتدين الحجاب ليشرن إلى أنهن من عائلات محترمة ومرتبطة بمنظومة القيم السارية، وبالشرف الذي ينجر عن ذلك.

إنّ الحجاب بما له من دلالة اجتماعية أكثر من كونها دينية يسمح بالحد من عدوانية الطريق وفك الجنس عن من ترتديه باحثة عن الاعتبار كفرد اجتماعي أخلاقي، وكامرأة لا تسخر جنسها للذة، تريد أن يعتبرها رجل الشارع امرأة يمكن الزواج منها والإنجاب معها وليس مجرد امرأة للمغامرة الجنسية العابرة. فهي تريد أن تحترم كما تحترم نساء النسب في المجال العائلي (أخوات، أمهات، بنات العم، وغيرهن) ؛ على هذا الأساس يكون الحجاب تعبيرا عن إرادة النساء في فرض الاحترام في الطريق، لا يقصد به وجه الله لكن وجه الرجال؛ لم يعد غاية في حد ذاتها، بل صار وسيلة لتحقيق مآرب أخرى. تلجا المرأة إلى كل ما هو ديني ومقدس حتى لا تختزل في جنسها والحد من إثارة الشهوة الجنسية

الذكرية التي تميز الشارع. بفعل ذلك يعتبر الحجاب امتدادا للنظام الأخلاقي العائلي؛ إنه صيغة للولوج في الشارع الذكوري، أو فضلا عن ذلك، الصيغة التي من خلالها ينبني المجال العام حيث تُقبَل النساء، وهو أيضا دلالة على إرادة النساء في العيش في المجتمع وتجاوز الأفق العائلي الذي يحصرهن في عالمهن الضيق المحدود بزنا المحارم و الإنجاب. إنّ ما نسميه الأسلمة ما هو في الواقع إلا فرض نظام أخلاقي في الشارع حتى يكون مؤتَلَف « sociable » حيث يسير الرجال والنساء دون سماع عبارات شتم الدين وقول الفحشاء الذي يتلفظ به المراهقون.

أخلقة الشارع

تحث أخلقة الطريق أيضا على تعميم ارتداء الحجاب، وتدفع أيضا إلى غلق تدريجي لمحلات بيع الخمور، لأن الجزائري المتوسط يعتبر استهلاكها حثا على الرذيلة والفحشاء، ذلك أن شاربها ينتهك تحريما ربانيا، وقادر على انتهاك محرمات أخرى، وبالتالي الاعتداء على حرمة النظام العائلي، أضف إلى ذلك، أن الشخص يفقد تحت وقع الكحول من مؤهلاته مما يدفعه إلى النيل من كرامة النساء، ملحقا بذلك ضررا بشرف أهلهن الذكور الشيء الذي يعتبر منبعا للفوضى. في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن أخلقة الطريق أصبحت واجبا طالما تتواجد النساء في الشارع. لأنّ المجتمع تغيّر وهذا التغيّير يجب تقديره انطلاقا من المرصوفة الأصلية، التي تخصص المجال المنزلي للنساء والطريق للرجال. أصبح الأب يقبل بأن تذهب ابنته إلى المدرسة ما لم تبلغ سن السابعة عشر أو الثامنة عشر سنة، كما يقبل أحيانا أن تعمل لتمويل تجهيز عرسها، وكذلك يقبل بعض الرجال أن تعمل زوجاتهم كمعلمات أو مستخدمات في المكاتب... أدمجت الدائرة العامة المرأة كعنصر مكون، ولذا يحاول النظام الأخلاقي المسيِّر للمجال المنزلي فرض نفسه في الشارع حتى يتاح للمرأة التي ينبغي أن يكون خروجها مشروعا أن تمشي في وسط لا يمس بشرف قرابتها من الذكور.

تبدأ أخلقة الشارع غالبا بإبعاد محلات المشروبات الكحولية من الأحياء الشعبية على النحو التالي: تبدأ مجموعة من الإسلاميين مكونة من موظفين وتجار بمساعي لدى صاحب الحانة داعية إياه إلى تحويل تجارته مقابل مساعدة لدفع مخلفات الضرائب أو اقتراح شراء محله. أمام إصرارهم على هذا العرض ينتهي المالك إلى القبول. أما إذا رفض فسيكون موضوع ضغوطات دائمة من طرف الجوار والإدارة. هكذا انخفض في وهران (ينطبق ذلك على كل المدن الكبرى بما فيها الجزائر العاصمة) عدد الحانات وما تبقى منها مفتوحا، بقي متسترا (يوضع حجاب من قماش يمنع المارة من النظر إلى داخل الحانة) أو انتقل إلى أحياء حيث يقل المارة في الشوارع ؛ والهدف من كل ذلك هو تطهير الطريق المؤدي

إلى المسجد. مثَّل تأسيس أماكن للعبادة في مختلف الأحياء دور المطهر للمجال الاجتماعي لكبت السلوكيات المنبوذة، وتقوية المخاوف التي تثيرها المقدسات عند الناس من أصول مختلفة واللذين جمعهم النزوح الريفي في أشكال سكنية لم تصمم للمؤانسة التي ميزت الفترات السابقة. بلورت الحانة إذن تلك المخاوف التي يثيرها كل ما هو مدنس، وخاصة المعايير التي ضبطت إلى هذا الحين ذلك الرابط الاجتماعي الذي تهيكله البتراركية : سيادة المجموعة العائلية، واحترام الأب، والشرف وغيره.

موازاة مع الضغوطات على أماكن تعاطي المشروبات الكحولية تم القيام بعمليات "إنقاذ أخلاقي للأشخاص المتعودين على مثل هذه الأماكن، بهذا توصل الإسلاميون إلى دفع العديد من الأفراد المدمنين على شرب الخمر إلى الكف عن هذه العادة؛ تلك عملية يتكفل بها فريق من شخصين أو ثلاثة المعروفين بالدماثة (l'affabilité) والمدنية لإجبار المعني بالأمر على إظهار نفس الأدب والدماثة. تتمثل المحاجة في خطاب لا يترك ىمستقبِله غير آبه به، ويكون على النحو التالي ((جئنا لنتحدث إليك عن موضوع حساس ومسعانا لا نرجو منه مصلحة أو منفعة خاصة. امتثالا لأمر الرسول (ص) الذي يؤكد بقوة على مساعدة الجار عند الحاجة ولو بالكلمة الطّيبة، فلو لم تكن نسبك نقيا وشريفا، ولو لم يكن اهلك نموذجا للسلوك الاجتماعي لما أتينا ولَما سعينا إلى ذلك. لاحظنا أنك رجل شجاع، وتتمتع بحس التضامن، وحساس للظلم ومتاعب الآخرين ولكنك تهدم كل هذه الخصال بشربك الخمر. قال الله تعالى(إنما الخمر والميسر والنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه). بالطبع هذا من شأنك الخاص، إذ سيسأل كل واحد منا عن أفعاله أمام الله يوم الآخرة ولكن ذلك يؤلمنا وقد حرصنا على أن نتحدث إليك. فضلا عن أن تحرم عائلتك من هذه المبالغ التي تبذرها في الحانات، فانك تدخل الحرام إلى بيتك و تفرض على زوجتك تنفس الكحول عندما تقربها، فأنت بذلك تقدم مثالا سيئا لأبنائك الذي سيتعاطون الخمر مثلك، ولبناتك اللائي سيبلغن قريبا سن الزواج فتعرضهن للانسياق إلى البغي، لذا جئنا ندعوك للتفكير والالتحاق بنا في المسجد فتكون من الفائزين على جميع ألأصعدة، إذ تحفظ صحتك، وتقتصد راتبك، وتنقذ عائلتك وتشرف نسبك، وفي الأخير ترضي الله)) (أقوال بنيت على الملاحظة).

لا يمكن الاعتراض على هذا الخطاب أو القدح فيه، لأنه يشمل مستويين: الديني وثقافة النسب الذكوري (agnatique) . فلو اقتصر على الجانب الديني، أعني مجرد التعدي على تحريم قرآني -شرب الخمر- لكانت فعاليته غير أكيدة لأنّ الله يقول في العديد من الآيات القرآنية بأنه غفور رحيم، ويتجاوز

عن خطايا عباده. يتعلق التعدي على التحريم الديني هنا بالعبادات[1]، ذلك أمر يخص علاقة الإنسان بربّه، ولا شأن لمؤمن آخر بها. ينبغي للأب أو الجار أن ينبه على ضرورة أداء الصلاة ولكن إن كان هناك تعنت فلا داعي للإصرار إذ في نهاية المطاف، أعني يوم القيامة، كل نفس بما كسبت رهينة، وعليه يمكن لشارب الخمر الذي يتحدث إليه الإسلاميون أن يجيب ((هذا ليس شأنكم، بل شأن بيني وبين ربي ! اشتغلوا بما يعنيكم.)) تفاديا لهذه الإجابة يرجع هذا الخطاب إلى الروح الجماعية (ethos) وإلى ثقافة نسب الذكر (agnatique) اللتين تطبعان الفاعل ولا تتركه غير مبال بذاكرة الأصول ومستقبل الأبناء وشرف النسب والاسم الذي يحمله، الخ. ولأنّ الثقافة النَسَبية الذكورية لا زالت نشطة وتهيكل الشخصيات، استدرجت الأخلاق الإسلامية مجموعات اجتماعية متنوعة تنظر إليها اليوم كعنصر ضروري في تسيير النظام الحضري.

بهذه الطريقة أقلع عديد المدمنين على شرب الخمر ليصبح البعض منهم إسلاميين مناضلين متحمسين للتوبة. فالتائب يفرض بعدها على عائلته الأخلاق التي اكتشفها متأخرا، فارضا على ابنته – الطالبة في الثانوية أو العاملة في الإدارة – ارتداء الحجاب وأداء الصلاة مبديا صرامة كبيرة حيال النساء اللائي يعيب عليهن طريقتهن المتذبذبة في أداء الفرائض الدينية، ومُرغما إياهن على استبدال الحايك[2] بالجلابة أو الحجاب، وهذا نص شكوى المرأة، التي وقَع زوجها في النظام الأخلاقي الإسلاموي الذي توجهه لعائلتها أو جارتها: ((أن يشرب الخمر أو أن يكون إسلامي فزوجي دائما صعب المراس معي، ومع ذلك يمكنني تحمل الوضعية السابقة حيث كان غير مبال بي، لكنه منذ أصبح يصلي بات يبدي رأيه في كل صغيرة وكبيرة أقوم بها زاعما أنّ ذلك مخالف للإرادة الإلهية. حتى طريقتي في الصلاة، يبدي حيالها ملاحظات ازدرائية، رغم أنني لم أكف في يوم ما عن القيام بها منذ كنت فتاة شابة؛ ليس هناك أسوء من شخص جاء متأخرا للإسلام)) (أقوال أعيد بناءها على أساس الملاحظة).

يعيد الإسلام السياسي تنشيط الأشكال المتصلبة للايدولوجيا البتراركية منها الفرد على حين غرة بأن المجتمع انحرف بابتعاده عن جذوره الثقافية والقيم لتي تركها الأجداد . فالمجتمع في نظر الإسلاموي فقد ضالته، أعني أنه خرج عن إطاره الثقافي ولذا ينبغي إعادته إلى إطاره عن طريق التربية أو بالقوة. لا يتردد الإسلاميون الشباب في الغالب في استعمال العنف، لإعادة من يعتبرونهم ضالين إلى الطريق المستقيم. بين الجيران يعيد التائب تأهيل ذاته، متحولا إلى فاعل نشط في النظام الأخلاقي،

[1] يميز الاسلام بين العبادات (الوجبات تجاه الله) و المعاملات (الواجبات تجاه المحيط الاجتماعي)

[2] الحايك عبارة عن حجاب ابيض تضع النساء لستر جسدها كاملا ، لكن الشابات من النساء لم تعد تستعمله مفضلة عنه الحجاب المعروف اليوم.

محرما على المراهقين في الشارع التلفظ بشتائم الدين والرذائل، وناصحا الأعزب في سن الزواج باتخاذ زوجة، ومراقبا ذهاب وإياب الأشخاص غير القاطنين بالعمارة بسرية تامة، وما إلى غير ذلك[1]؛ ويسهم من جهة أخرى في بناء أو توسيع المسجد بانضمامه إلى اللجنة المتكفلة بجمع الأموال وبالخطوات الإدارية.

لماذا احدث الإسلام السياسي والنظام الأخلاقي الذي يقترحه هذا الأثر في الشرائح المتنوعة من ألساكنة؟ توجد فيما وراء مظاهر هذا التطور نحو الأخلاق الإسلامية الذي عرفه الشارع تطابق مع حاجة معينة، إذ أصبح بمقدرة النساء الشابات السير في الطرقات ((مخلصات من الخطيئة)). يتطابق تقديس الشارع مع تلك الرغبة التي تعمل على خلق مجال مشترك يحترم القيم والمعايير الأخلاقية التي شكلت صلب الرابط الاجتماعي. دون أن يكون في ذلك عودة للماضي، يصطحب الإسلام السياسي التحولات السوسيولوجية الجارية في المجتمع بمحاولة إعادة استعمال القيم الأخلاقية التي تميّز البتراركية والذي تصدع من جراء المؤانسة الحضرية، إذ أصبح الفرد في المدينة يميل إلى القول ((اسكن في الشارع الفلاني)) عوض القول ((انتمي إلى العائلة الفلانية)).

يسعى الإسلام السياسي إلى المحافظة على الأخلاق في الفوضى الحضرية المتولدة عن النزوح الريفي الكبير الذي عرفته سنوات الستينيات. حيث انتقل المجتمع الجزائري في سنوات قليلة من معدل 20% إلى 70% من المتمدنين، واصطحب هذا التحول المفاجئ خلال السنوات الأولى من الاستقلال تراخي في العادات في المدن التي دأب الإسلام السياسي على مراقبتها لتنقية عدد من العمارات كان سكانها يتخوفون من سلوكيات بعض الجيران غير المعروفين. لأنّ الدولة لم تكن قادرة على فرض أخلاق علمانية (دون مرجعية دينية) تم اعتماد المقدس حتى يتسنى للمرأة الخروج إلى المجال الاجتماعي وذلك ما يجعله اقل تدنيسا. وعلى هذا الأساس نقول ظاهر محتوى الرابط الاجتماعي ديني، لكن واقع الحال أن المؤانسة في المجالات المشتركة في الأحياء حيث تتجاور المجموعات العائلية تستمد مشروعيتها من الدين فقط، فهو اللغة التي يُعبّر بها عن الحاجة للمؤانسة. انه وبشكل أساسي تعبير عن تغيّير اجتماعي يستمد ديناميته من التحولات الماكروسوسيولوجية التي عرفتها المنظومة السوسيوثقافية الجزائرية، الباحثة عن طريق لتأسيس مجتمع لا يقوم على احتضان المجموعات العائلية ولكن بالأحرى الأفراد المنتمين لها؛ بالنتيجة يظهر الدين في تكوين الرابط الاجتماعي المجرد الذي لا زال في طور التأسيس بمثابة المعيار الضابط لمجال المؤانسة الجديدة.

---

[1] يعيد فيلم مرزاق علواش "باب الواد سيتي" (1994) إنتاج بشكل جيد هذا الجو السائد في الحي حيث يكتشف أحد الشبان المحاسن الأخلاقية للإسلام فيحاول فرضها على عائلته و جيرانه.

إن إحدى مميزات المجتمع الجزائري هي مركزيته الثقافية النَسَبية : تثير المجموعات الاجتماعية الأخرى المخاوف ويشتبه في أنها لا تمتثل للإتيقا ولا تخضع كما ينبغي للقواعد الدينية. إنّ القيمة الكبيرة التي يتحلى بها النسب الخاص هي في الواقع تقليل ضمني من قيمة الأنساب الأخرى، الشيء الذي يفترض مسبقا انه خارج الدائرة العائلية الخاصة، هناك ما يشبه فراغا اجتماعيا، ما يشبه الطبيعة المتوحشة، أعني بذلك إعادة الإنتاج البيولوجي دون غلاف ثقافي. وعليه لا يمكن إعادة إنتاج تعايش بين مجموعات عائلية تنحدر من أصول جهوية مختلفة، وفي مدن تأوي آلاف السكان، بشكل سلمي مع ثقافة التحقير المتبادل التي كرّست الحذر من الجار ما لم يتأكد من أنه يمارس سلطته على ابنته، أو ينحدر من نسب له عادات غير مشكوك فيها. بيد أنه مع مرور الوقت يتضاءل هذه الحذر كلما زادت علاقات التعارف فيما بين المجموعات العائلية وزاد اختلاطها، فيلاحظ انه رغم اختلاف أصولها الجهوية المختلفة فهي مرتبطة بنفس ألقيم كممارسة الصلاة اليومية، واحترام ألوالدين، وغيرها من القيم.

سمح الإسلام بتلطيف الصورة السلبية للمغايرة وثمَّن النظرة إلى المجموعات العائلية الأخرى بأنسنة العلاقات المتبادلة، فلعب الدين في ذلك دورا اجتماعيا رئيسيا في الوسط الحضري بكبت ثقافة احتقار الغير مثيرا من خلال ذلك تماهي هذا وذاك بالايدولوجيا البتراركية مما عزز الشعور بالوحدة والمساواة. إنّ أفراد المجتمع بحاجة إلى الاعتقاد بأنهم متحدين حول نفس القيم خارج النزاعات حيث يتعارضون، وطالما أن النظام السياسي فشل في بناء مواطنة ولم يقم الرابط الاجتماعي كما وعد قادته، جنّد الدين "من أسفل لإعطاء محتوى أو بالأحرى ليُعتمد كحامل للرابط الاجتماعي في النظام الحضري، وللرابط الاجتماعي الكوني دون مرجعية لرابطة الدم أو للأنساب.

من هنا تبرز أهمية المسجد في الفضاء الجماعي حيث يختفي الحذر، إذ يخِفّ التنافس من اجل الشرف والخيرات والجاه. ففي المسجد، لا ينظر إلى المؤمن على انه ((ابن فلان)) بل هو بالأحرى عبد الله كبقية المؤمنين الآخرين. لذا عندما يلتقي شخصان من نفس الحي في المسجد، يكتشف كل واحد خصال الآخر ويقدر بعضهما البعض لترتسم بعد ذلك صداقة بينهما، فتتقارب العائلات، وقد يصل ذلك إلى حد المصاهرة بين العائلتان؛ فيعقد الزواج الذي يوحد مجموعتين عائليتين، وليس فردين في الرمزية الدينية. كما سبق وأن رأينا لا يصبح الفعل الجنسي بين العروسين حلالا إلا بعد قراءة الفاتحة، أول آية في القران الكريم تتلى في الصلوات الخمس، ويدعى لهذه الوليمة الأهل والجيران. يعتبر الجماعي ضيقا للغاية، إلى حد أن الدين يتكفل به ويسيره إلى حد تطابقه معه. من هذا المنظور

ليس الإسلام بدين المجتمع المدني، بل هو المجتمع المدني من حيث انه يرص مجموعات عائلية منطوية على ماضيها النَسبي، ومن ثمّ يتجلى الإسلام حاملا للتضامن الآلي ليمثل العمود الفقري لمجتمع يعاد تركيبه من بقايا مترامية لحوامل نَسَبية جاءت من آفاق مختلفة.

طالما تعتبر الجماعة مجرد تجميع لمجموعات العائلية، فهي على هذا النحو لا تشكل مجتمعا بالمعنى السوسيولوجي؛ لأنّ المجتمع الحديث يبني لنفسه مجالا عاما حيث لا يتوسط الانتماء للنسب العلاقات الكونية؛ وعليه يظهر الإسلام بمثابة إطار شكلي للكونية حيث يختفي تفرد الأنساب وما ينجر عن ذلك من حذر، لكنه غير كاف لوحده لحل تضارب المصالح التي يعرفها المجتمع. على هذا الأساس لن تكون شمولية الرابط الاجتماعي التي يسهم الإسلام فيها فعلية ما لم تكن المواطنة حاملة لها، والتي تحيل إليها استقلالية الحقل السياسي وهيمنة دولة القانون، ذلك أن تسيير النزاعات في المجتمع التقليدي مختلف أساسا عما هو في المجتمع الحديث. ففي الأول، تسيَّر التنازعية داخل الأنساب بشكل خاص، وفيما بين المجموعات العشائرية، بالدين أو/و بعلاقة القوة، بينما في الثاني، تتكفل إدارة الدولة بضبط هذه التنازعية بتطبيق القانون الوضعي لا على مستوى الدائرة المنزلية فحسب، بل أيضا على مستوى الدائرة العامة.

ضبط الدول في وجه "البرج المنزلي"

كان إصدار قانون العائلة في سنة 1984م بعد سنوات من التردد[1] تعبيرا عن إخفاق الدولة في فرض قانون مدني غير ديني على "البروج المنزلية"، وهو إخفاق مرده إلى صعوبات تعترض بناء الدولة وما يثيره التطبع (الهابيتوس) الجماعي من مقاومة. بتركه إدارة علاقات الأفراد داخل الدائرة المنزلية الشريعة، يشير قانون الأحوال الشخصية بوضوح إلى إنّ هذه الدائرة لم تعلمن (sécularisé) وأنّ الدولة لا تريد ذلك، إذ بتجنبها مواجهة التأويل الديني الذي يستوجب عدم مساواة المرأة للرجل تتخلى الدولة عن

[1] كان مشروع قانون الأسرة في جدول الأعمال في سنة 1966م ، السنة التي نصب فيها الرئيس هواري بومدين لجنة لتقترح عليه نصا ليستبدل به القانون الذي كان ساريا إبان الاستعمار. لكن أعضاء اللجنة انقسموا مبكرا إلى تيارين احدهما محافظ والآخر حداثي يدافع كل واحد عن مشروعه. رافضا الفصل في الأمر لم يمل الرئيس لأحد منهما طالبا من التيارين تقديم حصيلة حول مشروعه. بذلك عرف المشروع انسدادا طال عدة سنوات، إلى غاية وفاة هواري بومدين ومجيء خلفه الشادلي بن جديد الذي لم يكن على دراية كافية بالرهانات ودلالة الخلافات فأصدر النص الذي اقترحه التيار المحافظ.

مشروع سيادة القانون (juridiciser) على الدائرة المنزلية والعلاقات العائلية، وفرض ضبط الدّولة عليها[1] متذرعة بالوعي الديني، وراجية تغيّرها في يوم ما.

بإعطاء تعدد الزوجات والطلاق قاعدة قانونية تخلت الدولة عن الولوج في الدائرة المنزلية تاركة للوعي الديني مسؤولية تحديد محتوى الرابط الاجتماعي في المجال الأول للتنشئة الاجتماعية ألا وهو العائلة. لأنّ تدخل الدولة في هذا المجال معناه أنها تتلفظ بالمُسلمة القاعدية، التي يتأسس عليها كل بناء قانوني حديث والمتمثلة في المساواة في الحقوق والواجبات أياً كان الجنس، وهي مُسَلَمة مقيِّدة وردت في شكل مادة دستورية، ولكن الدولة عجزت على فرض احترامها في الدائرة المنزلية.

بذلك تحاشت الدّولة التدخل في النزاعات التي تهزّ الدائرة المنزلية حتى لا يؤدي بها ذلك إلى تبني توجهات إيديولوجية (لا تريد الطبقة الحاكمة تحمل مسؤولياتها) والتكفل بأداء الخدمات، خاصة السكن الذي لا تستطيع توفيره. باستنادها على القانون الديني من حيث يستوحي قانون الأسرة، بحثت الدولة على صرف نظر المرأة عن اللجوء إلى الدستور الذي يقول بمساواة المواطنين في الحقوق بغض النظر عن جنسهم. في هذا الصدد إذن ليس الدستور هو السائد على نص قانوني ولكن بالأحرى العكس. لكن الحديث عن تراتبية النصوص القانونية لا يمكن إلا من منطلق أن الجزائر دولة قانون لكنها للأسف ليست بذلك.

كان الدافع إذن لسن قانون العائلة هو تقدير المُشرِع الذي يرى أن النظام الاجتماعي الذي ينبغي المحافظة عليه يحرم المرأة من أن تجد في الدولة حليفا في نزاعها المحتمل بينها وبين العائلة المصاهرة. إذ بالإعلان عن نديتها القانونية قياسا بزوجها تُبلِغها الدولة بأن عليها القبول بوضعيتها في مسكن ضيق حيث تعاني من سلطة ثلاثية : الزوج، والحماة، وأخوات الزوج. وعليه لا نرى منطقا لهذا القانون ما لم نرجعه إلى تنازعية المجموعات المنزلية التي ارتأت الدولة فكها بإنكار المساواة القانونية مع الرجل.

ذلك معناه إذن أن النخبة الحاكمة ليست متحمسة بما يكفي لبناء دولة حديثة، دولة قانون يكون مشروعها بناء مجالين عام وخاص امتدادا لعلمنة الدائرة المنزلية. من المؤكد أن السلطة أدركت أن أية ترجمة للمبدأ الدستوري القائل بالمساواة بين الجنسين في قانون الأحوال الشخصية كفيل بتغيّير المكانة القانونية للمرأة والمخاطرة بإثارة تقلبات لن يقدر النظام على التحكم فيها، الشيء الذي دفعه إلى التخلي عن محاربة التطبع (الهابيتوس) الجماعي الذي يعزّز البنية البتراركية للرابط الاجتماعي.

---

[1] اقتبست مفاهيم فرض القانون على الدائرة المنزلية وضبط الدولة عن عالم الاجتماع جاك كاماي Jacques Camaille الذي اهتمت أعماله بفرنسا Jacques Camaille, *L'esprit sociologique des lois*, PUF, Paris, 1994 .

وواقع الحال أن النظام وجد نفسه أمام خيار صعب، فإما علمنة قانون الأحوال الشخصية على أساس المبدأ الدستوري القائل بالمساواة بين الجنسين، وبالنتيجة يجب عليه فرض هذه المساواة على تيارات من الرأي العام مناهضة له، وإما أن يقبل أن تفلت "البروج المنزلية" من نظامه القانوني، ومن خلال ذلك يتخلى عن بناء دولة القانون؛ على هذا الأساس نقول أن إصدار قانون العائلة جاء كتوافق تم من خلاله الإدراج الشكلي لقانون لم تسنه الدولة في منظومتها القانونية، وفيه تُسيَّر العلاقات العائلية عبر أوامر شرعية دينية.

تبقى العائلة في نظر أفرادها مكان الإنجاب قبل كل شيء، ومجال زواج الأقارب، وهي بذلك تشكل همزة الوصل بين الأصول والفروع الأبوية، وليس إطار للروابط الزوجية التي سينحدر منها أفراد يتمتعون باستقلالية وتساوي الحقوق. لكن حتى إن كان الرابط الاجتماعي يندرج في امتداد التقليد واحتراما لمخطط فكر الأجداد، فليس هناك من مبرر يمنع النظام القانوني للدولة - الذي يفترض استقلالية الفرد- من أن يضبط الدائرة المنزلية، مع العلم أن استقلالية الفرد لن تتأكد على المستوى القانوني طالما التضامن العشائري القائم على الأنساب وعبادة الأسلاف لا زال سائدا . ولأنّ التضامن العشائري تصدع بفعل التحولات الاجتماعية التي بدأها الاستعمار وتسارعت وتيرتها بعد الاستقلال (مبادلة السوق، ونظام الأُجور، والنزوح الريفي وغيره) تصلّبت التمثلات التي تسوّغه معتمدة على المقدس. فمطلب تطبيق الشريعة يشكل مثالا على تشنجات المراصد الثقافية، في وقت يشهد المجتمع تحولا سريعا، وظهور مجموعات اجتماعية جديدة وتبدل في الذهنيات رغم المظاهر والخطابات.

بفعل هذه التغيرات على صعيد المجتمع بما في ذلك الذهنيات الفردية تفقد "البروج المنزلية" تماسكها، وتعرضها لتصدعات كان بوسع الدولة ضبطها ومساعدتها على تجاوز تلك التناقضات بين تطلعات إلى بناء مجال عام من جهة، والارتباط بالشريعة التي ينظر إليها كمثال للعدل تجد مرجعيتها في القول الرباني من جهة أخرى، ولكن لا أحد يريد أن تكون لابنته شريكة أو أن تطلَّق أخته. الأكيد أن هناك ارتباط بالشريعة عندما يتعلق الأمر بالمرأة بصفة عامة، ولكنه الموقف متناقض في تلك الرغبة في إصدار قانون يحترم مصالح بناتنا الخاصة أو أخوتنا؛ يودّ الرجل العادي الإبقاء على تعدد الزوجات، والطلاق في قانون الأسرة ولكنه لا يريد في نفس الوقت أن تكون ابنته أو أخته عرضة لذلك؛ بدليل أن العائلة إذا ما تقدمت لها عائلة أخرى بطلب إحدى بناتها كزوجة ثانية تعتبر ذلك مساسا بشرفها. فهذا تصرف قانوني على اعتبار أن الشريعة تسمح بتعدد الزوجات، لكنه يعتبر إهانة يحتمل أن يتحول إلى عنف رغم قواعد اللباقة. ذلك هو التناقض الديناميكي الأكبر الذي من خلاله ستحدث الجزائر

انتقالا من الضبط الإيتقي الديني إلى الضبط السياسي القانوني. تَشهَد تلك التطورات على وجود دائرة خاصة لا زالت في طور التكوين، أكيد على وقع بطيء جدا، يقف من ورائه أولئك الذي يتطلعون إلى استقلالية اكبر. باستغلاله هذا التوجه، كان بوسع المشرع أن يمنع تعدد الزوجات خاصة وأنّ ذلك مقترن في القرآن بشروط تقويضية، بل وتعجيزيه في مجتمع اليوم[1].

في مواجهة مسار إعادة تشكل المجتمع، يعيد أفراده إنتاج التطبع (الهابيتوس) الجماعي في غياب بديل مجتمعاتي، في مثل هذا الوضع، يبحث الجزائريون عن قانون يتماشى وقناعتهم الدينية، ومصالحهم الخاصة، إذ توجد بين قانون العائلة الذي يستنسخ تأويلا عتيق للشريعة، والقانون المدني الذي يعتد بالدين إمكانية استصدار قانون حديث للأحوال الشخصية يحترم الإسلام، خاصة وأن تشريع الإنسان يحتمل تعديلات إذا اقتضت الضرورة ذلك. من المؤكد أن القانون ليس بتكنولوجيا يمكن زرعها في أي جسد، فهو بشكل أساسي ترجمة للتصورات والتمثلات الثقافية والنظام الرمزي الذي يحدد الرابط الاجتماعي بين الأفراد. لكن المعروف أيضا أنّ الدولة، خاصة في بلدان العالم الثالث ينبغي لها استحداث التغيير الاجتماعي وإثارته، خاصة و أنّ إرادة التغيّير موجودة في المجتمع في أبعاد استخف المشرع بها في قانون الأسرة.

ومع ذلك نجد في هذا القانون تجديدا محتشما يتعلق بالتبني الذي تحرّمه الشريعة الإسلامية[2]. آخذا بعين الاعتبار الوضعية المأساوية التي تعيشها الطفولة المسعفة وحلّ مشكلة تتعلق بالنظام العام، أقر المشرع التكفل بالأطفال ((غير الشرعيين)) مميزا في ذلك بين التبني -الذي يبقى محرما[3]- والكفالة[4] ، وهو اختلاف يحدد الاسم العائلي والميراث. خشية مخالفة نص الشريعة، حكم المشرع على الطفل المكفول بالهشاشة الدائمة، إذ تنص المادة 120 على أنه ((يجب أن يحتفظ المكفول بنسبه الأصلي إن كان معلوم النسب، وإن كان مجهول النسب تطبق عليه المادة 64 من قانون الحالة المدنية)). لا يعطي الكفيل اسمه للمكفول، ليس هذا وحسب بل أيضا لا يرثه عند وفاته.

---

[1] حسب الأرقام التي يقدمها الديوان الوطني للإحصاء ، لا يمس تعدد الزوجات إلا 3.5% من الزواجات المسجلة في عام 1986م. من جهة أخرى وحسب الأرقام التي تقدمها وزارة العدل (التي تذكرها سعاد خوجة في كتابها *Les Algériennes au quotidien*, ENAL, Alger, 1985) تراجع معدل تعدد الزوجات (بالنسبة لألف رجل) من 64 إلى 13 بين سنة 1911 و سنة 1970م.

[2] تحرّم الشريعة التبني لانها تناقض طابع النسب الأبوي للسلالة ولكن هذا التأويل الظاهري يخون روح الشريعة التي تمنع التبني بداعي العدل لحماية الطفل اليتيم خوفا من استلاب امواله من طرف نسبه الحقيقي. بتأويلها تأويلا دوغمائيا ، انقص هذا التحريم من فعل إغاثة الأطفال المهملين المحكوم عليهم بال التهميش.

[3] تحرم الشريعة التبني كما يحرمه القانون (المادة 46 من قانون الأسرة)

[4] الكفالة التزام بالاعتناء تطوعا بتربية وحماية الطفل القاصر كما يفعل أب بابنه . يكون ذلك بمقتضى عقد قانوني (مادة 116)

يعيش الأطفال المتخلى عنهم والمقدر عددهم بألفين (2000) سنويا وضعية غير قانونية، ويدفعون طيلة حياتهم ثمن التعدي على قيمة أخلاقية ليس لهم يدا فيه. ساد الاعتقاد، في المجتمع التقليدي المعروف بموقفه المتصلب من هذه المشكلة، أن الجنين قد ينام (يرقد) في بطن أمه مدّة من الزمن لكي ينسب في الأخير إلى شريك قانوني للأم[1] ، لكن هذا الخيال لم يعد له معنى اليوم لأن الكل يعرف أن مدة الحمل لا تتجاوز تسعة أشهر. ففكك السحر والسذاجة عن الوسط الاجتماعي على الأقل في هذه الحالة ليس مرادفا للتقدم وأنسنة الرابط الاجتماعي.

[1] ((الراقد أو المَرْقود ممارسة منتشرة في المجتمع الجزائري الهدف منها حماية الصبي غير الشرعي [...] فالمجتمع التقليدي رغم قسوته يظهر أكرم مما يعتقد [...] من جهة أخرى آيلة هذه الظاهرة إلى الزوال مع تزايد حالات قتل الأطفال أو التخلي عنهم في الجزائر اليوم.))
Souad KHODJA, *Les Algériennes au quotidien*, op. cit., p. 98

8. الدينامية الاجتماعية للزبونية

———————

تضفي المركزية الثقافية للنسب وما تثيره من حذر حيال الغير وتضامن عشائري عرقي على الرابط الاجتماعي طابعا تنازعيا يؤمنه الدين في التفاعلات اليومية بين الجيران[1]. ومن ثمّ تتجلى تلك الأهمية السياسية للدين في تشكيل الجماعة على أسس وطنية بأنساب يحذَر كل واحد من الآخر ومناطق تحط من قيمة بعضها البعض[2]. أصبح التضامن في شكله الحديث يحمله الإسلام، تلك الأيدولوجيا الوحيدة التي تقدم تجاوز المركزية الثقافية النَّسبية لتلبية التطلعات الوطنية المتواجدة بقوة عند نفس الأفراد الذين يقدِّسون روابطهم المحلية، ذلك ما يفسر دور الإسلام في تكوين الحركة الوطنية في الجزائر، ومنه نستشف بنظرة سطحية أنها حرّكت الدين لأغراض التجنيد. بالتمحيص الجيد في النصوص المؤسسة للأحزاب السياسية في ما بين الحربين يتبيّن أن الإسلام هو المؤسس للأيدولوجيا الوطنية بما في ذلك الحزب الأكثر علمانية أعني بذلك حزب فرحات عباس.

سنحاول في هذا الفصل تبيان الصعوبات والتناقضات التي من خلالها يبني الرابط **مجالا عاما** حيث تستعمل القرابة لغاية منفردة في منطق الفصل بين المصالح راسما شبكات تؤسس لهيكل المجتمع ما بعد الاستقلال. تنبع الدينامية بداية من الفرد في بحثه على تلبية حاجاته مستندا إلى عشيرة نسَبية متغيرة الامتداد بالنظر إلى المصالح وطبيعة الشدائد. يتصل الفرد، من خلال توسيع المجموعة العائلية التي تلحق بها أحيانا علاقات صداقة تحركها مصالح، بالمحيط الاقتصادي والإداري حيث يحاول تجاوز القيود وتحقيق مآربه، ذلك أن الطابع العام للاقتصاد يشجع التجمعات على أساس العصبية الخلدونية (عصبية قبلية) لأن الاقتصاد ألتوزيعي يستحدث شبكات مشخصة على خلاف الآليات غير المشخصة التي تحكم السوق.

لم يتأسس المجال العام في الجزائر على الفرد المجهولة هويته (anonyme) وموضوع القانون ولكن بالأحرى من خلال شبكات تعتمد على العلاقات في إدارة الدولة؛ فيظهر مثل الورم في الدولة تسوده عصبيات انقضاضية تنتظم على أساس مصالح اقتصادية. ينبغي أن نشير هنا إلى أن الشبكات لا توظف في القرابة وحدها لكي لا تكون موضوع اتهام بالنزعة القبلية والجهوية خاصة وأن هذه

---

[1] عند مرور غريب على الطريق حيث تتابعه مجموعة من الأشخاص بسرية النظر، يلقي عليهم السلام حتى يفك فتيل التوتر

[2] تدل سهولة التناعت بخيانة الوطن في النقاشات على هذا الحذر

الصراعات لأجل الثروات تجري انطلاقا من وضعيات سلطان في دولة يُنشد الوعي الوطني في خطابه. ونتيجة ذلك أن الدولة ليست هيئة تحكيم في النزاعات التي تظهر في المجال العام بل بالعكس هي رهان للصراعات بين المجموعات الساعية إلى التمايز وإعلاء قيمتها في هذا المجال العام.

علاقات السوق والزبونية

تسير علاقات السوق حسب مبدأ العطاء بالمقابل، وقد كان بالإمكان أن نعتقد أنها غير معنية بالزبونية ولكن الممارسات الاجتماعية تبين أن الأمر ليس كذلك وأن علاقة السوق تعبِّر عن موازين قوى تستعمل كمورد من بين موارد أخرى في تنازعيه معممة. ذلك ما يشهد عليه بمثال التوظيف في المؤسسات الخاصة مثلا، التي كانت في سنوات الستينيات والسبعينيات تستقدم جزءا من عمالتها من المنطقة الريفية التي ينحدر منها صاحب المؤسسة. "إن مأساتنا كما قال لي احد موظفي الديوان الوطني للعمالة خلال إحدى المقابلات التي كانت لي معه، هو أن حتى أرباب العمل عندنا قبَليين بل وإقطاعيين، بينما هم في بلدان أخرى حداثيون.)

يظهر هذا التفسير الذي شاع في الصحافة وفي الأوساط الجامعية موضوعيا، إذ الرأسمالية في البلدان المتخلفة إقطاعية قديمة كما كان يقال، ذلك ما يتطلب تدخل الدولة التحديثية لتطوير قسري لجميع شرائح المجتمع بما فيها الطبقات المالكة في أوروبا التي نشرت في القرن التاسع عشر الحداثة بمناشدتها للحساب الاقتصادي. لكن هذا التفسير السطحي هو من صميم الخطاب الإيديولوجي الذي يبجل تدخل الدولة ضد الممارسات ((القديمة)) للثقافة الريفية. فالاشتراكية الجزائرية في سنوات الستينيات والسبعينيات بالضبط مُسَوغة بأسطورة الدولة التحديثية التي سعت إلى تطوير العالم الريفي ماديا وثقافيا.

انه لأمر فريد من نوعه أن يلجأ صاحب مؤسسة خاصة إلى عمالة من قريته الأصلية، عمالة يجب مساعدتها على إيجاد مسكن ومدرسة لأطفالها. خلال مقابلة غير رسمية طرحت سؤالا على مقاول خاص كانت لي معه صداقة جعلته متفتحا تجاهي، قلت له ((لماذا تلجأ لعمالة منحدرة من منطقتك الأصلية ينبغي لك أن تتكفل بها في حين يمكنك استخدام أشخاص لا تعرفهم ولكن قد تجد معهم الطمأنينة بعد ساعات العمل فهل هذا لفارق في ألأجور وهل هذا الفارق معتبر إلى حد كبير)) فأجاب ببساطة ((إن جزءا كبير من عمالي يأتي بالفعل من قرية أبي التي تبعد بحوالي 600 كلم. والسبب ليس الفرق في الأجر إذ تكلفني هذه الفئة من المستخدمين أكثر بل لأن العمال المنحدرين من قريتي لن يخدعوني، ولن يؤسسوا في مصنعي خلية نقابية لتحاربني، ولن يبحثوا على إغراقي. إنه عقد ضمني

بيني وبينهم فمن جهتي اضمن لهم عملا وهم من جهتهم يحمونني من النقابة ومن العمال الآخرين الذين لا يحبونني ثم أنهم يمنعونهم من تخريب العتاد))

يتصرف هذا المقاول تصرفا رأسماليا عقلانيا منشغل بالنجاح الاقتصادي، فهو ليس عبدا للايدولوجيا الطائفية كما توحي المظاهر بذلك. فالنزعة القبلية ما هي إلا نزعة ظاهرية، فهو يستدعي التكتلات النَسَبية حتى يكون في موضع قوة أمام المستخدمين الذين يأتون من المحيط المباشر للمؤسسة ممن ليس له معهم إلا علاقة مالية، تلك العلاقة المصطنعة حيث يريد كل واحد دائما المزيد، وما يحصل عليه الواحد يجب أن يكون على حساب الآخر. فهذه الآلية الباردة التي يحتمل أن تكون تنازعية، هي ما يبحث مقاولنا على تغييره؛ بينما في البلدان الرأسمالية المتقدمة يضبط القانون الذي تضمنه الدولة هذا النزاع الكامن في المجال العام. في غياب هذا القانون وهذه الدولة وهذا المجال العام، لا يبقى لمقاولنا إلا الخيال الخلاق الذي لا يتوانى في استعماله، وهو في ظروف أخرى ينتقد السلوك التقليدي لزوجته وأبيه و بعض من أصدقائه على عودتهم للتقاليد في توظيف عمالة يريد من خلالها أن لا تتوقف العلاقة رب عمل-أجراء عند بعدها السوقي. فالعمال المنحدرون من قرية الأصول، وحيث جدّة الواحد منهم هي بنت عم جدّة زوجته، وحيث أب الآخر كان صديق أبيه في صباه، الخ.، يكدون ويجتهدون وكأنّ المؤسسة ملكيتهم. وهو في غيابه لداعي زيارة الإدارات أو المولين واثق من أن مستخدميه لا يتوقفوا عن العمل، ولا يتسكعون ولا يتآمرون. فالتغطية على العلاقة أرباب العمل-أجراء بمنطق قبلي زبوني هي بالنسبة له ضرورة حيوية.

عندما يغادر العامل المستقدم من القرية تلك المؤسسة التي أتاحت له التمدن، يُصدَم المقاول الخاص بموقف من كان هو سببا في ولوجه المدينة ((من دله على الطريق إلى المدينة)) معتبرا هذا جحودا من طبع البشر متلفظا بخطاب من نوع ((تبدّل الناس، لم يعد العالم كما كان، الخ)) متناسيا انه كان يريد مضاعفة علاقة السوق بعلاقة اجتماعية أساسها الخضوع وقائمة على المنطق الطائفي. كان يريد إعادة إنتاج الهرمية الطائفية والولاءات في مجال إنتاج السوق الذي يشكّل تراكم الفائدة غايته القصوى. ولكن ذلك لن يكون فعالا إلا إذا لم يجد العامل مفرا من الخضوع المزدوج للعمل المأجور والزبونية وهو ما يتحمله بصعوبة في مدينة توفر سرية الهوية وإمكانية تأكيد الذات بشكل فردي، يمكنه مواصلة العمل في هذه المؤسسة التي اقتلعته من قريته ولكن أمله كبير في تبديل العمل متى سنحت الفرصة بذلك. يبدأ بالبحث عن العمل لحسابه الخاص أو بشراكة في التجارة، فإن عجز

عن ذلك سعى إلى وظيفة في قطاع الدولة حيث (كانت فرص العمل وافرة في سنوات السبعينات والثمانينيات، والانضباط في المصنع قليل) ومع قليل من الحظ والعلاقات، أمكنه إدراك المبتغى[1].

ينشغل المقاول الخاص خارج مؤسسته بتكوين شبكة، أو الانضمام إلى واحدة منها لا تكون بالضرورة من أصل قبلي؛ يمكن أن تتخذ شكل علاقات صداقة ((غير نفعية)) وتبادل خدمات عينية مثل إعارة السيارة لمدّة يوم لأحد موظفي الجمارك، أو مساعدة شخص يعمل كموظف في مصلحة الضرائب في التحضيرات لزواج أخ، أو التنازل لمدّة أسبوع عن مسكن في المدينة لشخص يعمل ضابطا في الدرك لتمكينه من استقبال خليلة قادمة من بعيد لا يستطيع استقبالها في بيته، وغير ذلك كثير. كل هذه الخدمات التي يسديها للأصدقاء ((من غير فائدة)) ضرورية لتفادي تبعثر الفائض المحقق في المؤسسة على القوى الانقضاضية الأخرى الجمارك والضرائب ومفتشية العمل والحزب والممولين في وضعية احتكار وغيرها. والواقع أنّ في المجتمع حيث يكون النشاط الاقتصادي مقيّدا، يعرقل المحيط السياسي الإداري عملية خلق الثروات فيفرض كل موظف مهما كان حجم صلاحياته الحصول على حصته بمجرد أن يتقدم إليه المقاول مبتغيا وثيقة إدارية ما. وللحفاظ على ما حققه بعد هذا الاستغلال وجب على المقاول التعبير عن ولائه للمسؤولين الذين يحمونه من المنطق الانقضاضي المميز لمجموع المنظومة. تقوم الشبكة الزبونية بوظيفة الترس الحافظ الذي تشتغل المؤسسة وتوسع نشاطاتها في ظله، وهو الأمر الذي ينتج عنه التبعية للعسكريين والموظفين السامين ... القادرين على الحصول على تخفيضات جبائية، وتخليص العتاد الذي تحتجزه مصالح الجمارك في الميناء، وتسهيل الحصول على قطعة ارض لتوسيع المصنع، ومنع إقامة خلية نقابية، وردع مفتش العمل المتحمس لشغله، وتغيّير رأي مراقب الأسعار المصر على التدقيق فيها، وغيره.

يتعثر القطاع الاقتصادي في مستويات عديدة من الدّولة وإدارتها التي يضاعف عملاؤها النصوص القانونية التقويضية للتموقع في موقف قوّة، فتجعل من المقاول الذي يحترم القوانين السارية بشكل حرفي عاجزا على تشغيل مؤسسته، بعدها يكون مضطرا لخرق القانون ولذا يحتاج إلى دعائم في أجهزة الدولة. إنما ذلك يستلزم رأس المال الخاص للاستثمار على المدى البعيد بشكل يمكنه من تحقيق سريع للخيرات المستثمرة على شكل نقدي في حال اختفاء الحماية الزبونية. يبحث رأس المال الخاص الحاضر في المصلحات والمتشبث بحواشي الإنتاج المادي حيث يسهل تحويل الاستثمارات، على فرص تجارية

---

[1] توظف المؤسسة العمومية عمالها دون النظر إلى مكان ميلاد المترشحين، إذ لا تبالي مديرية المؤسسة بتسكع العمال أو الامتناع عن العمل، إذ هي متأكدة من دعم الدولة وبالتالي تشتغل بأمور أخرى.

لاستقطاب أقصى ما يمكن من الريع البترولي الذي تسيِّره الدولة الشيء الذي يكسيه طابع المضاربة[1]. تفرض هذه القيود السياسية والاقتصادية على رأس المال الخاص التكيف وبناء إستراتجية مناسبة لبلوغ هدفه، أعني تناميه. فالحماية الزبونية ما هي إلا رد فعل على المنطق الانقضاضي يستوجب على الفاعلين استعمال استراتيجيات دفاعية عن مصالحهم باستعمال كل الموارد المتاحة: التضامنات الجماعية النَسبية، والرشوة، وشبكات الصداقة... فتظهر الأيدولوجيا الجماعية والزبونية كموارد لتحقيق هذا التكيف، غير أن المقاول ليس وحده من يحركها، ذلك أن العامل الذي يوظفه يقوم بنفس الشيء بوسائله وإمكانياته.

يمكن القول بناء على ما تقدم أن العودة إلى التقاليد في العلاقات الاجتماعية تتجلى كصيغة تكوين للمجال العام، إذ أول ما تنبني عليهم علاقة الأجر هم أناس ذوي ثّقة كالإخوة، وأبناء العمومة، وناس القرية في انتظار أن تتأسس هذه الثّقة على القانون. لكن هذه العودة للتقاليد ليست سمة ثقافية في حد ذاتها غير قابلة للتغيير كما يقرِّه مقال هام جدا لعالم الاقتصاد الجزائري أحمد هني، يبيّن فيه أن التمييز بين المنطق الرأسمالي والمنطق العشائري الذي يستدعي ما يصفه بالنزعة الطرقية (le confrérisme) وفي ذلك يقول: ((يتمثل الفعل حيال العمال في اكتساب وفائهم حتى لا يثيروا أي مشاكل كالتوقف عن العمل، أو تسريب أسرار التصنيع، أو تخريب العتاد القليل الذي أُكتسب بصعوبة، أو تبذير، أو سرقة، أو كبح للإنتاج. وطالما يستحيل الحصول على وفائهم بالأجر إذ كل ارتفاع في كتلة الأجور يؤدي إلى تدني الأرباح، يجب إدراجهم في شبكة زبونية، وهو ما يترجم في بعض الحالات [...] بتوظيف أجراء مرتبطين قليلا أو كثيرا بالعشيرة، أو بالقبيلة، أو بالناحية التي ينحدر منها رب العمل؛ وفي توزيع جزء من الزكاة لفائدة العمال، فضلا عن الامتيازات المادية الدورية كالمساهمة في مصاريف الزواج، أو الحج الخ [...] وتسوية مشاكل العمال بالتدخل شخصيا هنا وهناك، وأن يكون رجل متدين ذا أخلاق طيّبة يحسن صيغة التباهي اللائقة (بناء فيلا والاحتفاء الفاخر) كل ذلك يجعل من المْعَلَم (رب العمل) شيخا والمستخدَمين زبائنه[2].)

[1] تتدخل الدّولة مقابل هذه التبعية البنائية للحفاظ على مستوى الأجور متدنيا إلى أقصى حد بتدعيم المواد الغذائية المستوردة وتمويل نفقات الصحة والسكن والنقل وغيرها. ومن جهة أخرى يخلق توزيع الأجور من طرف مؤسسات عاجزة مُمولة بفضل الريع البترولي طلبا موجها جزئيا إلى المقاولات الخاصة (مواد غذائية، ألبسة، أحذية، خدمات مختلفة و غيرها) مما يعني أن رأس المال الخاص يبادل إنتاجه بجزء من الريع البترولي.

2 . Ahmed HENNI, “Le cheikh et le patron », *Peuples méditerranéens*, n° 52-53, juillet-décembre 1990.

يبيّن أحمد هني أن الزبونية ليست من بقايا المجتمع التقليدي ولكنها مؤسسة على قيم المؤانسة القديمة المعاد بناءها لغاية جديدة تتمثل في إعادة إنتاج رأس المال من طرف رب عمل المجبر على لعب دور الشيخ، فأداء هذا الدّور أمر ضروري لضمان الفائدة المرجوة من الاستثمار الذي قام به في مصنعه. وفي نفس الصدد، يشير نفس الكاتب إلى أنّ العامل – الزبون يجد ضالته في هذه العلاقة الزبونية التي يسهم في إعادة إنتاجها مهتما بالمحافظة على منصبه مقابل الحصول على مزايا مختلفة بمناسبة الأعياد الدينية والعائلية (العيدين، وختن الأطفال، والزواج، الخ)

الزبونية في المؤسسات الاقتصادية والإدارة

إذا كانت الزبونية في القطاع الخاص خاضعة لغاية السوق-تحقيق الفائدة- فالأمر مغاير تماما في القطاع العام، حيث تعتبر المؤسسة قبل كل شيء مكانا لتخصيص الموارد قصد إعادة توزيعها حسب المرتبة والمكانة؛ ذلك أن الخدمات لا تقدم لتُجني منها فائدة، ولكن لفائدة المدير أو الإطارات الذين يستغلونها لمآربهم الخاصة، كاستعمال سيارات المصلحة، والسكن، والمهمات في الخارج... ومن جهة أخرى لتدعيم علاقاتهم الشخصية كأن يسمح أفراد من المديرية باستعمال شاحنات المؤسسة لنقل مواد البناء إلى فيلا أخ رئيس القطاع العسكري، أو يخصصون سيارة بسائقها لأطفال والي الولاية، ويقتطعون من إنتاج المؤسسة لتقديم هدايا لوكيل الجمهورية، أو يدرجون نسيب مدير الأمن في طلب الحصول على مسكن، وغير ذلك كثير.

ينشغل مدير المؤسسة العمومية بتسيير شبكة صداقاته أكثر من انشغاله بالسّير الحسن للنشاط الموكل إليه، فمن الأهمية بمكان بالنسبة له أن يجد من بين المسؤولين في هرمية المؤسسة أناسا من قريته الأصلية لدعمه، علما أن المنصب الذي يشغله يتطلع إليه مرشحون كثر يستفيدون هم أيضا من سند ومستعدون لتقديم خدمات اكبر لنيل رضا الأعيان المحليين. إنّ تلبية حاجاتهم وإظهار الاعتراف لهم بأفعال مختلفة تعبير عن حسن أدب مدير المؤسسة الذي يتشبث بمنصبه وهو يدرك أن ذلك متوقف على نوعية العلاقات مع المحيط السياسي الاجتماعي وليس على حصيلة الحسابات. أما إذا مَنع السيارة عن أطفال الوالي، أو رفض استخدام الشاحنات لصالح هؤلاء أو هؤلاء، فبتدخل احد الأعيان المحليين، المنزعج من قلّة ما يبديه من اعتبار تجاهه، لدى المديرية المركزية أو الوزارة سيفقده منصبه. وعليه يكون الاختيار واضح: إما أن يشارك في لعبة إعادة التوزيع وبذلك يحتفظ بمنصبه، وإن حدث العكس فقده. ومع ذلك تحاول أغلبية مديري المؤسسات العمومية قدر الإمكان تحسين

الوضعية المحاسباتية أخذين بعين الاعتبار القيود الداخلية والخارجية، فمن كان حريصا على المبادئ ورفض إعادة التوزيع فقد منصبه، بينما من وزع أكثر من المطلوب سيفقد منصبه أيضا ... بداعي انعدام الكفاءة والتبذير.

إنّ وجود قطاع عام واسع لا يعني أن المصالح الخاصة لمختلف الفئات الاجتماعية مكبوتة بل العكس، فما هو إلا صيغة تتيح الاستحواذ الخاص على الخيرات من الطرف السياسي وذلك على مستويين: من طرف السلطة المركزية التي تستعمل الاقتصاد كمورد لإضفاء المشروعية من اجل البقاء، ومن طرف العملاء الذي يعملون فيه والذي يخدمون مصالحهم الخاصة غالبا على حساب الجماعة[1]. وكأن القطاع العام باعتماده على السلطة البترمنيالية الجديدة ومنطقه التوزيعي وديناميته المفترسة ونزوعه للتبذير يشبه قطاعا قبل رأسمالي أو إقطاعي يكبت عقلانية الإنتاج وتخصيص الموارد عن طريق لعبة الأسعار. يكمُن تناقضه الأول بالضبط في طابعه العمومي الصوري هذا من جهة، ومن جهة أخرى خضوعه للمصالح الخاصة التي لا يُعبَّر عنها من خلال السوق ولكن من خلال موازين القوى السيوسيوسياسية[2]. يسمح الطابع "العام" للاقتصاد للزبونية بالانتشار على صعيد واسع مواصلة السعي إلى إعادة توزيع الثروات في علاقة مع النظام السياسي حيث يُحَوَّل رأس المال الاجتماعي، بالمعنى الذي حدده بيار بورديو، إلى خيرات مادية والعكس صحيح. تتشكّل الشبكات المترابطة بتوزيع الخيرات والخدمات على نموذج العائلة الموسعة التي يتعاون أفرادها ويتبادلون الزيارات بمناسبة الأعياد الدينية والمناسبات العائلية من عقيقة وختان الأطفال وغيرها من المناسبات. تتَّسع الشبكة لتشمل النساء التي ترتبطن فيما بينهن بعلاقات الصداقة، وتتقوى بعلاقات الزواج : فمدير مؤسسة وفي، رئيس مصلحة متفاني في عمله... يزوج ابنته لابن الأمين العام للولاية أو المسؤول المحلي للحزب، وبفضله يصبح الانتماء للشبكة لا رجعة فيه بقيا من بعد التنقلات والترقيات.

تبقى معرفة الشبكات وأهميتها وكذا الأعضاء النافدين فيها أمرا حيويا في إدارة الأعمال، ذلك مجال أصبح اختصاصا لبعض الأشخاص، إذ يتطلب وقتا ومؤهلات نوعية تتمثل أساسا في معرفة هذه الشبكات. أصبحت بيوتهم وجهة الشخصيات التين تصطحب بدورها شخصيات أخرى. يكون هؤلاء

---

[1] انظر أعلاه، الفصل 9، حيث تربط هذه الفكرة بأزمة الرابط الاجتماعي.

[2] سجل عالم الاجتماع الجيلالي ليابس هذا التناقض دون ربطه بالطبيعة البترمونيالية الجديدة للنظام: ((ننطلق مثلا من مفارقة : الاقتصاد –الإنتاج المادي على الأقل- للمجتمع يسوده القطاع العام ؛ وهيمنته ووزنه في الحياة اليومية للفرد لا مفر منها . لكن "الايدولوجيا" تلك المدونة من التمثلات، حلم ومخيال كل واحد تهيمن عليهم النزعة الليبرالية المرادف لكلمة البيزنس أو السوق السوداء والأعمال التي تدر الربح الكبير وغيرها)) D. LIABES, « L’entreprise, l’économie et la société » in Ali El KENZ (dir.), L’Algérie et la modernité, Codesria, Dakar, 1989, p. 219.

العارفين بالشخصيات على دراية بموعد زفاف البنت أو ابن المسؤول المحلي، ويوم قدوم أبيه من مكة، أو وفاة نسيبة شخص ثالث، الخ. يقوم الوسيط بإشهار الأحداث العائلية التي تهمّ أعضاء الشبكة، وهي أحداث تفرض قواعد الزبونية على أعضاء الشبكة بالحضور إليها أحيانا محملين بهدايا، أو بصحبة أشخاص محترمين في أوساطهم حسب طبيعة الحدث. فكلما كان عدد الحاضرين مميزا في هذه المناسبات كلما زاد استعراض المعني لقوته التي تقاس بمدى أهمية معارفه وقدرته على استقدامهم إلى بيته. فإن حضر رئيس دائرة، أو رئيس مؤسسة، أو ضابط في الدرك، أو مسؤول أمني ... لزفاف أو جنازة القريب في ذلك إشارة إلى أن صاحب الوليمة أو المأتم ليس بشخص عادي بل صاحب رأس مال اجتماعي محترم. بإدراكهم لحس اللباقة، يسيِّر هذا النوع من الأشخاص مخزونا من المعلومات كما يسيِّر الرأسمالي مؤسسته؛ يتحكَّمون في عبارات التأدب وخطابات المجاملة ويتقنون تشفير الولوج إلى مختلف الشبكات، لذا تجدهم على دراية بآخر التطورات في العلاقات بين الأعيان المحليين؛ غالبا ما يلعبون دورا في التخفيف من حدّة الخلاف بين اثنين من أعيان المنطقة، أو ترتيب لقاء بين شخصين لا يتعارفان. إنهم في الواقع وسطاء ضروريون لديهم معلومات مفيدة حول طبيعة الروابط بين المسؤولين، وعن أسباب العداء المحتمل بينهم.

لم يتوقف تغلغل مفهوم الزبونية عند القطاع الاقتصادي وحده بل امتد بقوة إلى الإدارة حيث يحاول المستخدَمين الحصول على مزايا بطريقة ما مستغلين وضعياتهم في وجه المرؤوسين، فأصبحت الإدارة تشكّل بنية سلطة، أعني أنها تتيح للموظفين أياً كان مستوى مسؤولياتهم هامشاً من السلطة تمارس نظريا في إطار الوظيفة العامة، لكن غالبا ما يتحول هذا السلطان إلى تحقيق مآرب شخصية من قبل المكلَّف بالوظيفة فيجعل منه منبعا موازيا لدخل غير قانوني، ويستغل المكلفون بالوظائف الإدارية موازين القوى فيما بينهم لاقتطاع الثروات. لكن ليتمكنوا من ممارسة هذا الانقضاض الذي يجلب لهم الثراء، ينبغي لهم توفير الحماية للعميل والانتماء لشبكة تغطي عليه، فلا سبيل لثراء غير قانوني دون الانتماء إلى شبكة قوية. يمكن أن يكون لموظف في إدارة ما نفوذا اكبر وبالتالي سلطان اكبر من موظف آخر يفوقه رتبة بانتمائه إلى شبكة زبونية أقوى من شبكة رئيسه. غالبا ما يلجأ الموظف إلى علاقات زبونية للحصول على ما هو من حقه من الناحية ألشكلية مثل الترقية أو ترخيص ما، لكن بتوظيف العلاقات يمكنه الذهاب إلى حد الحصول على امتيازات معينة خارقا بها للقانون، وعليه لا يستطيع مستعملي الإدارة إحكام قبضة على الإدارة التي تزيد من طابعها الاعتباطي والانقضاضي.

لأنّه يعرف أنه بالإمكان أن تصنع به ما تريده وتسخيره لما تريد، لا يثق مستخدم الإدارة في المصالح الإدارية عندما يحتاج لوثيقة رسمية، ففي الشباك يحتمل أن يطلب منه العون المكلف وثائق إدارية إضافية لم يحضرها معه، وقد يعفيه منها إذا أبدى له الاعتبار... بدفع قطعة نقدية، لذا يفضل مستخدم الإدارة التوجه إلى عامل معيّن نسيب لابن عمه في القرية، مذكرا بأنهما التقيا بمناسبة جنازة احد أفراد نسبهم قبل خمس سنوات؛ يستجيب ((حفاظا على ماء الوجه)) هذا الإداري موظفا نفوذه أمام قريب المصاهرة –حتى يظهر انه صاحب نفوذ- لمساعدته على الحصول على الوثيقة المطلوبة.

ومع ذلك، عندما يتوجه مستخدم الإدارة إلى الشباك فهو لا يطلب أي امتياز بل مجرد وثائق داعمة تطلبها منه الإدارة في جهة أخرى مثل شهادة ميلاد للحصول على بطاقة التعريف الوطنية الضرورية لتنقلاته، ومستخرج من سجل السوابق العدلية للحصول على رخصة لفتح محل تجاري، أو شهادة إقامة ليوظفه احد أفراد عائلته في مؤسسة، أو ترخيص من إدارة التعمير والبناء لتغيير نافدة حجرة إلى باب لمحل تجاري، وغير ذلك كثير. تحاصر الإدارة مستعملها فتحرم عليه ما ينويه من مشروع قصد تقوية موقفه، بينما يتصورها هذا الأخير كمحنة يجب تدجينها وتليينها، واقتحامها من الداخل إن تيسَّر له ذلك وهو ما يفسر اللجوء إلى المحسوبية (بن عمي) ولذا ينبغي البدل من الوقت والمال لتشكيل شبكة من المعارف. فأن يكون لك أخ، أو ابن عم في البلدية، أو صهر في إدارة الضرائب، أو أحد من الأقارب في إدارة الولاية، أو احد من المعارف في البنك وغيره، كلها وسائل يتم بفضلها تطويع الإدارة و جرِّها إلى اعتبار مستعملها كمواطن له حقّ في الخدمات التي تقدمها؛ وكأن ممارسة المواطنة بحاجة إلى دعم القرابة حتى تكون فعلية. من المفارقة أن يتأسس المجال العام على علاقة القرابة، فالاعتماد عليها يتيح امتيازات مما يثير حركات متنوعة من الاحتجاج تتحول أحيانا إلى عنف الشيء الذي يستقطب انتباه السلطة المركزية ويرغمها على اتخاذ إجراءات تجعل هذه الامتيازات في متناول الجميع[1].

تعتبر الإدارة قبل كل شيء مصدر دخل لصالح القائمين عليها، فهي تدافع عن مصالحهم الخاصة باستغلال الفرص التي تتيحها مهمتها الرسمية، لكن التمركز الحضري ومتطلبات سياسة الدولة يستلزم إدارة تضمن تسيير المجالات العامة بفرض عدد من القواعد التي أصبحت ضرورية تضمن العيش المشترك؛ وفي الوقت نفسه يتجلى جبروت هذه الإدارة في وجه مستعمليها الذين لا يمكنهم

[1] إلى غاية عام 1984م-1985م كان من الصعب في الجزائر الحصول على جواز سفر امتياز اختصت به فئة معينة من المحظوظين. لكن بعد تكرار المشادات أمام مقرات الولاية بين طالبي جواز السفر و قوات الأمن أدى بوزارة الداخلية باتخاذ قرار يوجب تسليم هذه الوثيقة لمن يطلبها في آجال معقولة لا تتجاوز الشهر الواحد

انتقادها، ولا مطالبتها بأن تكون في خدمتهم. لكن واقع الحال يبيّن أن هذه الإدارة تعمل خدمة للسلطة السياسية التي تحدد لها تسيير المجال الجماعي كهدف مقابل امتياز اقتطاع ثروات، غير أنها تضع لذلك حدودا تتمثل في الحصول على الطاعة المدنية. ذلك ما يستشف من خلال التوجهات الشفوية التي يقدمها الوزير لوالي الولاية : ((افعل ما تشاء ولكنني لا أريد المشاكل)) يُفهم من ذلك أن الوزير لا يؤيد حدوث أعمال شغب، لأن انفجارها سيستهدف بالدرجة الأولى السلطة السياسية مجردا إياها من أي مشروعية، إذ تقوم على قوّة السلاح فقط. لذا تكون السلطة المركزية مستعدة دائما لمعاقبة الرّشوة على مستوى الشبابيك لأنها تشوّه صورتها وتعيق فعاليتها، كما أنها مبعث للشغب. لكن المشكل المطروح هو أن الرّشوة في الشباك ما هي إلا نتيجة مباشرة لخصخصة السلطة السياسية وغياب الجزاء الانتخابي، فهي إذن تحصيل حاصل حول طبيعة النظام السياسي نستخلص منه أنها تشير بشكل عنيف إلى أن الرابط الاجتماعي في المجال العام لا يخضع للقواعد القانونية ولكنه يستجيب لموازين القوى.

المجتمع المركب (composite)

تبيّن ملاحظة الحياة الاجتماعية في البلاد المغاربية تنوع الوضعيات التي تولّد منطقيات مبادلة السوق والإدارة واحترام منظومة القيم السارية. يعطي هذا النسق المتكون من مراصد معنىً للفعل لا تسايره مجموعة متصلبة من قواعد السلوك؛ ذلك أنّ الفرد لا يعتبر المعايير التي تعطي معنى للحياة كقيود، لكنه يستدمجها ويتعايش معها وكأنها أمور بديهية، ليس هذا وحسب بل غالبا ما يستعملها مطية لمآربه في علاقاته مع أقاربه وجيرانه وزملائه في المؤسسة أو الإدارة. فمجتمعات العالم الثالث بشكل عام، ومجتمعات المغرب العربي بشكل خاص، تقدِّم للملاحظ لوحة من المُعاشات اليومية المتنوعة والمتناقضة تتخللها منطقيات مختلفة تستوحي تارة من التقليد وتارة أخرى من الحداثة أو الروح (ethos) الثقافية من خلال مبادلة السوق القائمة على الحساب حيث لا مجال للوجداني عند الفرد المنشغل بمصالحه، لكنها غالبا ما تكون حوصلة لمختلف المنطقيات السائدة في السلوكيات. فهذا التنوع في الفعل الاجتماعي هو ما أدى بعالم الاجتماع بول باسكون (Paul Pascon) إلى صياغة مفهوم ((المجتمع المركب المنطبق على بلدان المغرب العربي كلها: وهو من خلال هذا المفهوم لا يشير إلى التعايش بين فاعلين تقليديين وفاعلين حداثيين ولكن بالأحرى، فيما وراء المظهر، إلى جماعة من ((رجال مركبين composite)) أفراد تقليديين وحداثيين معاً في سلوكياتهم ومُعاشاتهم اليومية.

((فالفاعل المركب)) كما يقول بول باسكون هو ذلك الفلاح المتخبط في عالمه الريفي، وهو أيضا ذلك الموظف المستخدم في الوزارة. وعلى النحو التالي يصف لنا رجل المجتمع المركب (composite) : ((ادعوكم لتروا معي هذا الفلاح الذي بعدما علِم بأنه مستفيد من عقد قرض فلاحي يتوجه إلى مكتب الإدارة المحلية الفلاحية لاستخراج ملف القرض الذي طلبه بغية بناء إسطبل. بعد خروجه من بيته مرتديا جلابته (قشابيته) البيضاء وواضعا خنجر ((كوميه)) بارز، الدال على الرجل الحر أو الارستقراطية الريفية القديمة – يمتطي دراجته النارية ذكرا اسم الله احتماء به وورعا دينيا على حد سواء. ترفض الآلة الإقلاع وعليه يجب أن يتفقد فوهة تدفق البنزين – فعل تقني- ثم يضع في جراب الدراجة دجاجة لإهدائها لمسؤول الإدارة المكلف بالملف. بعد الوصول إلى مركز استصلاح الأراضي، وبما انه لا يعرف جيدا المكاتب وخشية أن يتعرف عليه احد – مشكلة هوية وأغلبية اجتماعية في مجتمع القُياد (caidale) – يذهب إلى الورشة حيث يعمل ابن عمه مصلحا ميكانيكيا – علاقة عائلية. يوضح له قريبه انه مجرد عامل بسيط لا يمكنه الدخول مباشرة إلى المكاتب وبالتالي يصعب عليه أن يشفع له – هذا التقسيم للعمل والأدوار من نمط رأس مالي بيروقراطي. لكن بعض لحظة يتذكر انه أصلح سيارة احد المكلفين مؤخرا وهو بذلك مدين له وعلى هذا الأساس يمكنه التوسط لصالحه. عن طريق تزكيات معقدة لا مبرر لها من الناحية القانونية كان بإمكان هذا الفلاح تفاديها أو استبدالها بانتظار طويل نوعا ما أمام باب مدير مركز استصلاح الأراضي، يصل المزارع إلى مكتب هذا الأخير.

((يقدم له الدجاجة. من المفيد جدا معرفة ما إذا كانت ستقبل الهدية أم ترفض ولكن ما هو أهم هو التعمق في دلالة هذا العطاء أو إذا شئنا تسميته بالأجر أو الرشوة التي يقدمها الفلاح، ذلك أن الجوانب الثلاثة متداخلة جِدّاً مما يستلزم ولوجاً أعمق في السيكولوجية حتى نتمكن من الإجابة على السؤال الذي تقدم طرحه. مهما يكن في نظر الفلاح فإن الموظف المدهش الموجود هنا في مكتبه والذي صعب عليه طرق بابه، يجب أن لا يكتفي بنيل راتبه من الدولة بل من الفلاح أيضا، ثم يدخل في صميم النقاش في موضوع القرض والإعانة، أعني في الوضعية المعقدة... ليكتشف أن عليه اكتتاب تأمين ضد الحريق. بعدما يوضح له أن الإسطبل يمكن يكون عرضة لصاعقة أو حريق بفعل تهاون مربي الأبقار، في هذه الحالة لا يمكن الموافقة علي القرض لان الخطر قائم. فإدراك مفهوم الاحتمال والحساب الإحصائي والاستشراف في وضعية حيث يشكِّل العامل المناخي خطرا وكذا الوسط الثقافي الذي يعتبر المستقبل كمعطى لا يمكن توقُّعه لشدّة إحساس الإنسان بمخاطر الطبيعة وذوي جلدته . ينتهي الأمر بالفلاح إلى الإمضاء، لكن المسألة ليست بالهينة، فأن يكون اسم صاحبنا وأبيه معروفا في القرية، فهذا لا معنى له على مستوى البلدية أو مركز استصلاح الأراضي، لذا يجب إحضار الشهود

والمقدم بل والشيخ وذلك ما يزيد في المهمة صعوبة، هذا من جهة، ولكن فيما يخص حديثنا الذي كان عن الإحصاء، وقوانين الأعداد الكبيرة، والشركة التعاضدية يعود بالفلاح إلى الحقبة القبلية و الإقطاعية[1].))

يستخلص بول باسكون من ذلك أن فلاحنا الذي تتجاذبه عدَّة منطقيات (التقليد، والإدارة، واقتصاد السوق ...) لا يمكنه أن يجد سبيل إلى التعامل معها إلا بتعظيم مصلحته الخاصة، ذلك ما يفسِّر المواقف الانفرادية الحادة عند هذا الرجل المركب الذي ليس في حقيقة الأمر بمنتج للمعنى وهو مع ذلك غير راكنا. ومن وجهة نظر الكاتب قد يكون الرجل المركب عاملا، أو طالبا، أو تاجرا، أو موظفا[2]، أو غيره.

يتضمن هذا النّص قطعة من أنثولوجيا السوسيولوجيا المغاربية، فالفلاح الذي يتحدّث عنه بول باسكون لا يبدي نزعة مكيافيلية ولا سذاجة، وهذه لوحة يمكننا مشاهدتها في تونس أو في الجزائر بخصوص قرض بنكي، أو تسليم بطاقة التعريف، أو شراء منتوج تحتكره مؤسسة تابعة للدولة... يعيد بول باسكون ترتيب المواقف والحركات المألوفة لدى شخص له شأن مع الإدارة التي صارت شريكا لا مفر منه ولكنه لا يمكن توقعه لذا يجب ترويضه. عندما يريد شخص الذهاب إلى إدارة ما لتسوية مؤخرات الضرائب، أو تقييد صفقة عقارية في مصلحة الجرد العقاري أو للحصول على رخصة ما فإنه يفكِّر مليا في ذلك متوجسا بمخاوف كثيرة، ومتصورا مجموعة من السيناريوهات تتأرجح من الأسوأ إلى الأحسن، فتراه يحضِّر للمقابلة مكررا عدّة مرات ما سيقوله. يبحث هذا الشخص في محيطه على من يمكنه الشفاعة له عند العامل في المصلحة، أو عند احد من معارفه ليعبِّد له الطريق فيَحسُن استقباله ويُنصت إليه، لذا يركز المعني بالأمر على اللقاء المصيري الذي يتوقف عليه منصب عمل مستقبلي، أو ملف ما، ويطلب من الله العون في مهمته، وأن يبعد من طريقه أولاد الحرام، وأن يسخِّر له أولاد الحلال. فهو لا يطلب من الله أكثر من ذلك لأنّه يدرك يقينا انه ما كانت ستطرح المشكلة من أصلها للحصول على ما يريده مع أناس حسني الخلق أصحاب نوايا طيبة، و أن تعامله مع النصابين هو مكمن الداء لأن ما يريده أمر قانوني سهل المنال. فالعلاقة مع الله ليست علاقة سحرية إنما يَذكُره

1. Paul Pascon, « La formation de la société marocaine », *Bulletin économique et social du Maroc*, vol XXXIII, n°120-121, repris dans Paul Pascon, *Etudes rurales. Idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Société marocaine des éditeurs, Rabat, 1980, p. 210-211.

2 يصف بول باسكون سلوك الموظفين الذين يفترض أنهم يخضعون للعقلانية البيروقراطية والذين في ممارساتهم اليومية يستعملون علاقاتهم النَسبية لتحقيق مآربهم. يلعب الفاعل في المجتمع المركب كما يفسر الكاتب على جميع الآلات (الحداثة، التقاليد...) فالأمر الأساسي بالنسبة له هو تحقيق غايته الشخصية أو الجماعية

للتغيير في سببية الأحداث. إن الإنسان المغاربي مثله مثل الفلاح الذي تحدّث عنه بول باسكون هو فرد مسؤول عن أفعاله وواعي بذلك، يقول في قرارة نفسه قبل الخروج من بيته توكّلنا على الله احتماء من شرّ خَلقِه، أصحاب القلوب السوداء الذين يضمرون له الشر لأنهم يغارون منه. ولكن ما سبب هذه الغيرة ؟ ربما لأن له عدد أبنائه الذكور أكثر من عدد بناته، أو لأنه إنسان طيب يخشى الله، أو لأي سبب آخر قد لا يعرفه.

يبحث الفرد في شبابيك الإدارة على أعين أو وجوه آملا أن يجد الشخص –الذي وعده بالمساعدة لأنه سيكون أكثر وثوقا من نفسه إن وُجِد قريبه في هذا الوسط المعادي المأهول بالمفترسين في نظره. فهو لا يثق في هؤلاء الأشخاص المجهولين والذين لا ينتظر منهم شيئا حسنا، ولن يشعر بالارتياح إلا إذا كان بينهم احد من أبناء العم الذي يتوجب عليه إزاءه إرضاء الجد المشترك-أسطوريا كان أو حقيقيا - والذي لا يزال حيا في المخيال يراقبهم من قبره. وطالما أنه يعمل في المكان نفسه يحتمل أن يعرف ابن العم الأشخاص الذين يجب تفاديهم (أولاد الحرام) لأنه من المحتمل أنهم يمنعون ملاقاته بالمسؤول الإداري أو العرقلة والتشويش على الإجراءات التي قام بها، وعليه يمثّل اللجوء إلى ابن العم إظهارا لعلاقته بشخص جدي في هذا المكان ما يشير إلى أن العائلة التي ينتمي إليها تزخر بأشخاص متخلقين يحترمون القيم الأخلاقية الشيء الذي يكسبها الاحترام بين الجيران. تبيِّن التجربة انه يستحسن أن يتوسط لك شخص، في غياب تزكية، لدى المدير لأن ذلك يشعره بضغط خارجي، بصرف النظر عن حجمه، لأجل الاعتناء بملفه.

إنّ انعدام الثقة حيال الإدارة ربما يكون مرده إلى تجربة ماضية كان فيها مستعملو الإدارة لا يملكون تصورا واضحا عن مهيّة وجودها، هل هي لأجل إظهار استعلاء السلطة المركزية أم لأجل الظفر بالولاء في شتى صوره كالضرائب والأعطيات ؟ ذلك أنه في الثقافة التقليدية يتمّ تشريف السلطة بأعطيات لإظهار التقدير والولاء لمن يمسكون بزمامها، وهي ممارسة تعرف بالجاه، خاصية يتمتع بها من هم قادرين على التحكيم في النزاع وهم أصحاب السلطة الإدارية ومن ثمّ السياسية، أو أصحاب السلطة الدينية. يُستمال أصحاب الجاه بهدايا تتوقف قيمتها على الوضعية التراتبية التي يحتلونها في نظام الحكم أو مكانتهم في المجتمع، ذلك أن ما للشاويش في دائرة ما من جاه لا يعادل ما لرئيس الدائرة، ومع ذلك تُدفع له مبالغ نقدية تساعده على تدارك مصاريف شهره، بينما يهدى لرئيس الدائرة خروف يُسلَّم له خفية في بيته أو مبالغ بالعملة الأجنبية كعربون تقدير.

يرى هؤلاء في هذه الممارسة المندرجة في إطار العلاقات بين الدولة ومستعمل الإدارة وسيلة للحصول على مطالبهم رغم يقين إدراكهم بأنها رشوة، كما يعتبرها الموظفون زيادة طبيعية في دخلهم لكنها في المقابل تحط من قيمتهم بين جيرانهم الذين يصفونهم ب ((يحبوا يأكلوا)) كل هذا ينم عن تغير في الذهنيات وأن الوعي بالحق في الخدمة العامة في طور التشكل ولكنه مطوق بموازين القوى السياسية بين الحكام والمحكومين.

أولاد الحرام وأولاد الحلال

في مجتمع كهذا يحاول الفرد التكيف من أجل البقاء ببناء استراتيجيات مستوحيا من مرجعيات عدة: التقاليد، والحداثة، وحسابات السوق ... فيستعمل موارد متنوعة دفاعا عن مصالحه، على أساس أن الضرورة تبيح المحظورة، وحيث لا يكفي احترام التقاليد وحده من جهة واللجوء إلى الحداثة وحدها مغامرة من جهة أخرى. مسلوب، ينتزع الفرد بعنف من عالمه الذي فكت السحر عنه قوى خارجية ودون أي إعداد ثقافي أو سيكلوجي لذلك، فترى الرجل العادي يتصرف بكل حذر مثل الأجنبي، حواسه مستيقظة دائما، أخذا بعين الاعتبار جميع القيود لكن رغم ذلك يحاول احترام منظومة القيم التي لقنها له الوسط العائلي منذ نعومة أظافره. لقد تصدّع هذا النسق القيمي من تصرفات أولاد الحرام الذين تكاثروا مع الفساد الذي عمَّ في هذا الزمان والذي ساهم في اختفاء الثقة التي كانت سائدة في وقت ليس ببعيد، فلم يبق إلا الأسف على وقت كانت الثقة هي القاعدة السائدة يعبر عنه بهذه العبارة التي أصبحت آلية : "ما بقاتش النية".

لا يثق الشخص العادي في كل من يلقاه من الناس الذين يتعامل معهم في التجارة ومن في الإدارة وغيرها، ثقة لا يمنحها إلا لأشخاص يعرفهم وقد برهنوا على جدِّيتهم في العمل أو في الجوار وما شابه ذلك. إنّ الرجل العادي فرد متشبِّع بثقافة طائفية، تعلَّم منذ صغره أن يقدِّس في تصوره أهله والأشخاص الذين يراهم يوميا والحذر ممن لا يعرفهم، هي خاصية الثقافة الطائفية حيث يرتبط الفرد ببنيات أولية ابتدائية ، ومنه بمجرد أن يستقر في المدينة ينطبع لديه المجال العام بالحذر المعهود لدى البعض حيال البعض الآخر. لاحظ عالم الاجتماع الأمريكي ذو الأصول العربية هشام شرابي نفس الظاهرة في مجتمعات الشرق الأوسط حيث يشبه المجتمع المدني غابة يسود فيها الأغنياء والأقوياء وحدهم جديرون بالاحترام والاعتراف. ((فالفرد في ممارسته الفعلية كما كتب قائلا لا يتصرف بشكل

أخلاقي إلا في وسط بنيات قاعدية (عشيرة، عائلة، طائفة) طائفة عشائرية؛ أما في باقي المجال، أعني المجتمع بالمعنى الواسع فيعيش بطريقة لا أخلاقية وكأنه في غابة[1].))

يكفي الإنصات لشخص يروي مشاهد شارك فيها أو شهدها لنقدر جيدا مدى الضبابية أو الاشتباه الذي يطبع الرابط الاجتماعي؛ غالبا ما يتعلق الأمر بنفس الشخصية، ولد الحرام في أقاصيص الحياة اليومية الذي يريد دائما تغليط أو إيذاء أو ابتزاز مال أو حمل آخرين على دفع مبلغ أكبر وما إلى ذلك. لنستمع لهذا الرجل، رب عائلة جزائرية أدرك الخمسين من عمره، يروي لزملائه في العمل مغامرته البائسة ((مررت هذه الصبيحة بسوق الفلاح (سوق ملك الدولة) المتواجد بالحي حيث اصطف أناس في طابور لشراء الزيت. دخلت معهم في الطابور لمدة 15 دقيقة، بعدها وصل الدور علي لكن نفذ الزيت ولم يبق منه شيء وكأنه تبخر بطريقة سحرية فطلب منا العامل العودة في الصباح الموالي، لكنني مكثت في المتجر لغرض شراء منتجات أخرى لأرى بعدها نفس الشخص الذي فرقنا يعطي السلعة نفسها بسرية تامة لامرأة يحتمل أنها أعطته نقودا مقابل ذلك. إنه لعمل أولاد الحرام، طالما أنه يخطط بمحض إرادته لندرة الزيت بغية ابتزاز أموال المستهلكين، ومديره بالطبع متواطأ معه في هذا العمل الحرام. يفتعلان الندرة لاستخلاص أرباح من وراء ذلك؛ فلو كانا من عائلة طيبة، أعني أولاد الحلال لما تصرفا أبدا بهذه الطريقة...))

أقصوصة أخرى يرويها زميله ((كنت البارحة عند شركة الخطوط الجوية لاقتناء تذكرة سفر وهران-ليون-وهران. حركت الشابة التي تحدث إليها الحاسوب وقالت لي بأن لا سبيل لتذكرة سفرة قبل شهر. حجزت مقعدا كما نصحتني بذلك ولكن عند خروجي اكتشفت أنّ كثير ممن دخلوا تحصلوا على التذاكر في موعد لا يتعدى الثلاث أيام. إن هذه الفتاة من بنات الحرام تودّ استغلال الناس الطيبين..)) وهذه حكاية أخرى يرويها شخص آخر ((تشاجرت الأسبوع الماضي في متجر مع البائع الذي باعني حذاءا فاسدا، ورفض استبدالها مدعيا أني لبستها. فهذا ولد حرام، فلو كان نسبه شريف لما تصرف بهذه الطريقة حفاظا على مصداقية هذا النسب.)) والقصص من هذا النوع كثيرة .

تفاديا للوقوع ضحايا مثل هذه المغامرات البائسة يَحْذر الرجل العادي من الأشخاص الذين لا يعرفهم في محيط تعكس فيه ندرة الخيرات سوء التوزيع الذي تضطلع به الدولة. إنّ الاختلالات الوظيفية في دائرة السوق التي تُميّز الاقتصاد الموجَّه، وكذا طبيعة السلوك النفعي لعمال متدنية رواتبهم يبحثون على الاستفادة من وضعياتهم تدخل كلها في خانة ((الاختلال الأخلاقي)) في مجتمع يئن

1 . Hisham SHARABI, *Le Néo-patriarcat*, Mercure de France, Paris, 1996, p. 67.

تحت وطأة شجع أولاد الحرام، هذه المقولة التي أصبحت تفسِّر كل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية. يكتفي الحس العام بهذا التصور في تفسير صعوبات الحياة اليومية وعلاقات النزاع بين مختلف فئات الساكنة، ذاهبا إلى حد القول بأنّ المجتمع برمته مشتبه ما فيه إلا أولاد الحرام عدا المتكلم، وعائلته الخاصة والأصدقاء الذين اختبرهم من قبل. لكن الحس المشترك لا يعبأ بأن هذا التصور يسير في الاتجاهين حيث تجد نفس الشخص المشبوه أو المتهم بأنه من أولاد الحرام يتهم أشخاصا آخرين بنفس الطريقة وفي ظروف أخرى.

يأهل أولاد الحرام شوارع المدن حيث تغلغلوا في الإدارة واستولوا على التجارة كما يترددون على الحانات وأماكن البغي، فهم يجعلون الحياة لا تطاق في المدينة التي أصبحت بين أيادي أبنائهم الذين يفسدون العمارات، ويكسرون السيارات، ويسرقون البيوت، ويتعدون على النساء والمسنين؛ لذا تُتّهم الشرطة بأنها مخترقة من قبلهم، بدليل تماطلها الصارخ في استدعائهم وكذا قلة يقظتها. لم يعد الزمن كما كان عليه، فقد وصل الأمر حدا اجتاح فيه أولاد الحرام المجتمع وصاروا أغلبية؛ أضف إلى ذلك أنه لا يصدر من الدولة أي رد فعل حيالهم، إذ لا تتخذ إجراءات ردعية كافية، ولا تطبق الشريعة الكفيلة وحدها بالقضاء عليهم.

هذه المقولة (أولاد الحرام) مفيدة في مساءلة الأفعال ودلالاتها الضمنية؛ إنّها نفي بناء المجال العام الذي نطمح إليه وتشير إلى أنّ الرابط الاجتماعي يتسم خارج الجماعة العائلية بالعدوانية والقوة والنوايا السيّئة. وهذه المميِّزات السلبية هي سمات الحالة التي تحدث عنها **طوماس هوبز** والتي ظهرت مع الحداثة وتفكيك الطوائف التقليدية، حيث يحيل التعارض بين أولاد الحلال وأولاد الحرام إلى ذلك التعارض بين حالة الطبيعة وحالة المدنية. على اعتبار أن الحالة المدنية مأهولة بأولاد الحلال المرتبطين برابط اجتماعي تميِّزه الكياسة والثقة والاحترام المتبادل، حيث يخشى كل واحد الله ويبحث على تشريف نسبه وأجداده بسيرة تتماشى مع معايير اللباقة، وملجما الجشع والغيرة، ومبرهنا على الكرم حيال جيرانه والأرامل واليتامى. إنّ مدينة أولاد الحلال مدينة مأمونة توفِّر لأهاليها الوفاق، وكرامة الكائنات البشرية حيث يحصل كل واحد على حقه، يحكمها سلطان عادل يطبِّق القانون الإلهي بصرامته حتى يمنع تكاثر أولاد الحرام.

تعبِّر هذه النظرة المثالية عن العلاقة الاجتماعية في الواقع عن تطلعات إلى دولة القانون التي تُسيِّر مجالا عاما حيث تحمي القاعدة القانونية الأشخاص والخيرات، وحيث الحرّية الخاصة حق لكل فرد أيًّ كان، يعتبر نفسه مهضوم الحق، لكن المجال العام يفترض إدارة محايدة وعدلا ذي مصداقية

وحرية تعبير تساءل إذا اقتضت الضرورة، من يتقلدون زمام الحكم المركزي الذين ينبغي أن ينقادوا للقانون. لا يدرك الإنسان العادي أن هذا البرنامج يفترض علمنة المجال الاجتماعي والاعتراف بالطابع البشري للسيادة. تتوقف مصداقية العدالة على استقلاليتها حيال السلطة التنفيذية، هذا ما يستوجب تعيين المصدر من حيث تستمد مشروعيتها السياسية، وبالتالي بناء مؤسسة سيادية منتجة للقانون الوضعي تتمثل في جمعية تمثيلية للسلك السياسي للجماعة. حتى يتحقق هذا الافتراض السياسي ينبغي أن توجد له أيديولوجيات تُسَوِّغه فتجعله مطابقا للتراث الثقافي –يقتضي ذلك وقتا طويلا و لكن غير مستحيل كما يجب بالخصوص الأخذ بعين الاعتبار المصالح القوية التي من الممكن أن يعيد هذا المخطط النظر فيها.

إنّ بناء مجال عام مؤمَّن مبتغى لا يمكن بلوغه على يد وكلاء عقلاء (*gentlemen's agreement*)؛ بل يتطلب صراعات قاسية في محيط دولي غير مناسب ؛ ذلك أنّ شراسة هذه الصراعات وتناقضاتها وعدم تماسك خطابات المتصارعين الفاعلين في الساحة تسمح بالاعتقاد بأن العامل الثقافي فاصل، إلا أن ذلك توهُّم لسبب بسيط هو أن المجال العام عبارة عن بناء ((مصطنع)) في متناول جميع الثقافات. إنه المكان الذي تجري فيه مبادلة السوق ويتمّ التفاوض حول مصالح متعارضة ينبغي ضبطها لتتعايش الحريات الفردية، وحيث تراقب ذاتيا الطبيعة العدوانية للإنسان تحت رعاية دولة القانون، ومن هنا يكون المجال ذلك المكان الذي يفرض على الفاعل المساهمة في اللعبة التي تفرضها عليه بدورها الآلية التي تدفعها الدولة وتضبطها بالقانون، كل هذا خدمة لمصلحته. فهي ككل آلية ذات طابع ((مصطنع)) لا يرتبط المشاركين فيها بأواصر دم، لكنهم مجبرون على الاتفاق فيما بينهم، يشعرون بالانتماء إلى جماعة وطنية يتماهون بها فيشكلونها على أساس المواطنة السياسية التي أصبحت العصب الذي يشد الرابط الاجتماعي في المجتمعات الحديثة.

9. أزمة الرابط الاجتماعي

———————

تحت وقع صدمة الاستعمار وتقلبات المرحلة ما بعد الكولونيالية (النزوح الريفي وتعميم مبادلة السوق) تفككت بنيات المجتمع الجزائري لتترك المكان لتشكيلة يسودها الاختلاط الحضري. لكن المجتمع ليس مقولة موضوعية يمكن اختزالها في بنيات فقط، انه أيضا تمثل يحدد أشكال ومحتوى الرابط الاجتماعي الذي يعطي معنى للوجود وكذا لفعل الفرد الذي يعتبر نفسه عضوا من مجموعة يتماهى بها. من هذا المنظور يمكن القول أن الرابط الاجتماعي في الجزائر يعرف تحولا كبيرا، في بحث عن الكوني الذي يحدده الإطار الوطني ليتيح تكنهاً يتجاوز الانتماء النسبي. فالفرد المعتاد على العيش والتصرف في طائفة محلية تحت أنظار أشخاص قريبين منه، يخترع بما قل أو كَثُر معايير سلوك جديدة عندما يُنقل إلى مدينة يتجاوز تعداد سكانها آلاف الأشخاص؛ فالفرد المعتاد على ضبط سلوكه آخذا بعين الاعتبار نظرة الأعضاء كلي الوجود (omniprésents) للقرابة يكتشف بالضرورة سلوكيات جديدة في سياق مختلف حيث أصبح مجهول الهوية.

شهدت الجزائر في عقود قليلة ميلاد مجتمع شامل يبحث عن انسجامه الخاص وصيغ إدماج خاصة به. فالتحولات الاجتماعية التي عاشتها في وقت قصير جدا أثارت اضطرابا عميقا في منظومة القيم المعيارية التي كانت تعتبر متماسكة ومنسجمة، وعليه تنبع الأزمة من كون الرابط الاجتماعي للمجموعات المحلية –الذي كانت عليه الجزائر إلى غاية وقت ليس ببعيد - يختلف عن الرابط في المجتمع الشامل وذلك ما أصبحت عليه اليوم.

إنّ التناقضات التي تتخبط فيها الجزائر غالبا من خلال تزايد العنف تحيل إلى صعوبات الانتقال من رابط اجتماعي طائفي تحمله التمثلات النَسبية إلى رابط اجتماعي مجرد يدمج المجتمع الشامل عن طريق تقسيم العمل والمواطنة الكونية داخل الحدود الوطنية. لا تعيد جزائر اليوم إعادة إنتاج نفسها كمجتمع بالمعنى السوسيولوجي للكلمة ولكن كمجموعة وطنية تتكون من المجموعات العائلية يلحمها المخيال النَسبي المتجدد بكلام منمق عن الوطنية التي استبدلت اسم الأسلاف المحليين بجد وطني واحد.لم يحارب التيار الوطني تلك التعددية القبلية إلا ليضع محلها الوحدة القبلية وفي خلال ذلك لم يؤسس لأمة قائمة على الكونية والمواطنة. لكن لم يكن ذلك هدفه بل كانت غايته بناء إطار وطني صوري للطوائف المحلية مثمنا المجال المنزلي على حساب المجال العام؛ لكنه وجد (في هذا الانجاز

منافسه فعالة من التيار الاسلاماوي المسلح أحسن في سيعه لاستدامة المخيال الطائفي الذي ينهل في هذه المرة من منابع المقدس.)

الطوائف المحلية والمجتمع الشامل

لفهم الديناميات والتناقضات التي تتخلل المجتمع الجزائري اليوم يجب العودة للبنيات الطائفية التي كانت تنظم الحياة الاجتماعية للأفراد في وقت سابق ليس ببعيد. هذه الظروف السوسيولوجية - بنيات وتمثلات- هي تلك التي سادت في الطوائف المحلية الريفية في اغلبها، المنطوية عل نفسها والممارسة لاقتصاد عتيق قائم على الاكتفاء الذاتي. كان الرابط الاجتماعي الطائفي الذي يحقق اندماجها يعتمد على التنشئة الابتدائية التي كانت تقدمها العائلات وتهيكل حول القرابة والنسب. فالقرابة راسخة البنية بشكل يجعل الفرد دائما تحت رقابة أنظار أشخاص لا يمكنه تجاهله ما يبدونه من رأي حياله. للرابط الاجتماعي وجه واحد يجسده الأب والأم والعم وابن العم وغيرهم، وبالتالي لا تأتي نزعة الامتثال للقيم من الفرد *و إن كان مشاركا في ذلك* وإنما تأتي من أعضاء المجموعة التي تمارس ضغطا متفشٍّ ومحرر نوعا من المزايدة الأخلاقية التي تردع كل إبداع أو ابتعاد؛ من هنا يكون الفرد فاعلا من خلال سلوك تحدده المعايير التي تسهر نظرة الآخرين على تطبيقه. إنّ ما اعتدنا على تسميته –بحق أو بغير حق- مجتمعا تقليديا هو ذلك العالم الطائفي المحدود بالنسب وبالدُّوار وبالقرية.

على خلاف المجتمع الشامل -حضري ووطني بشكل أساسي- لم تكن جماعات المجتمع التقليدي تعرف مشكلة الاندماج، الشيء الذي يفسر رفضها للإبداع وكل محاولة لتغيّير الرابط الاجتماعي وأسسه الثقافية، بل كان هدفها الإبقاء على نفسها في نفس الحال وذلك ما كانت تعلِّمه لأفرادها الذين تربيهم لهذا الغرض. يتهيكل الرابط الاجتماعي الطائفي بضرورة البقاء في محيط تطبعه الندرة وعداوة الطبيعة؛ لذا يوحي للملاحظ احترام القيم الأخلاقية تحت ضغط رأي كلي الوجود أن الفرد غائب وانه ((خارج عن العالم)) ؛ لكن واقع الأمر أنّ المجموعة تستعمل في المجتمع التقليدي كل الموارد البشرية من اجل البقاء الشيء الذي يجعلنا نعتقد أنّ الفرد غير موجود وأنه غير مقيد على عكس المجتمعات الحديثة حيث يوجد ويتمتع بحرية واستقلالية كبيرتين.

باعتمادها حدود الأهل والقربى والجوار تدعمها في ذلك تلك العلاقات الشخصية التي تسير حسب منطق قانوني يعطي لكل واحد مكانة حسب الجنس والعمر وصفه وأصله الخ، يظهر الرابط الاجتماعي طبيعيا في امتداد لهذه التمثلات الجماعية حيث تتم تنشئة الفرد منذ ولادته. لكن هذا لا يعني أنه يقف عند حدود علاقات القرابة؛ إذ وجود علاقات اجتماعية بين الأفراد من أصول عائلية مختلفة

أمر أكيد ولكن هذه العلاقات مقيدة عند أفراد يعرفون بعضهم بعضا وعليه تظهر الحياة العامة كزائدة للمجال العائلي، مكان الحياة الحميمية والإنجاب البيولوجي، وفيه تشير المعايير الاجتماعية إلى السلوك والمواقف وتهيكل حقلا تطبعه جدلية الحياء والشرف، حقل خاضع لمصادقة الرأي المشترك المنتصب كضامن للنظام الاجتماعي[1] ؛ وعليه تكون الرقابة الاجتماعية الضامنة للاندماج من فعل رأي الآخرين المستعد لجزر التعدي على الأخلاق أو تعاليم الدين. لا يطل هذا الاستنكار المتعدي بل يطل أيضا وبشكل خاص عائلته، النسب المسؤول عن سلوك أفراده في المجال خارج البيت، لأنّ رجل المجموعة المحلية يستدمج القيم الاجتماعية التي تملي في نفس الوقت معايير التصرف في المجال الاجتماعي الخاضع لضغط الرأي الذي يستمد قوته من الجوارية الاجتماعية الملزمة بالسلوك ألمستحي من الأقارب (أبناء العم والعائلات بالمصاهرة...).

هكذا يبدو ما نسميه مجتمعا تقليديا ليس كمجموعة من الأفراد ولكن بالأحرى كمجموعة من الأنساب تتماهى بنماذج السلوك التي تمليها الأخلاق الدينية. فالرابط الاجتماعي خارج العائلة، أعني خارج رابطة الدم يحمله الدين الذي يعطيه معنى يتموقع كمُلحِم للمجتمع ومقتضى من مقتضيات الكياسة. يعطي الدين المتعال على تقسيم الطوائف العائلية إحساسا للخواص بالانتماء والمساهمة فيما هو كوني . لذا تهيمن عند الطائفة المحلية في المجال العام الممارسة الدينية والتحمس الذي تحدثه ومن خلال ذلك تصنع المجموعة وجودها وتؤكد هويتها وتماسكها كما وضح دوركايم ذلك في كتابه الموسوم *Les formes élémentaires de la vie religieuse* . فالمجال العام المنظور إليه كامتداد للطبيعة يحده الدين وإعادة الإنتاج البيولوجي. يشكل هذان المَعلَمان ضمانان ما وراء الاجتماعي (garants méta sociaux) [2] من حيث يستقي الرابط الاجتماعي وجهاته ومنطقه؛ أحدهما بيولوجي يربط المجموعة بالطبيعة ويغرسها في المحلي وفي الأرض و الأخر ديني يسقطها في الاجتماعي ويربطها بالكوني، فتتفرع آليات الاندماج عن هذين الحدين اللذان يفرضان التضامن العائلي (في نموذج الباترراكي) والواجب الديني حيال الضعفاء.

يوفر المجتمع التقليدي لأفراده، مقارنة بالمجتمع الشامل، حياة اجتماعية محدودة بإبعاد الطائفة المحلية ولكنه يولّد لديهم أيضا إحساسا بالانتماء إلى إطار هوياتي أوسع يجمع المؤمنين. من هذا المنطلق ينتمي رجل المجتمع التقليدي إلى مجموعته العائلية ولكنه ينتمي أيضا إلى المجموع الكبير الذي تشكّله طائفة المؤمنين. لم يعد الانتماء في المجتمع الشامل محليا ولكنه وطنيا. والحالة هذه تقتلع الأمة

1 Voir les travaux de Pierre Bourdieu sur la Kabylie

[2] نقتبس هذا المفهوم عن ألان توران في كتابه الموسوم *Production de la société*, Seuil, Paris, 1973

المواطن من أرضه المحلية وتقطعه عن العالم الديني بإعطائه إحساسا بالانتماء لجماعة أكيد أنها أضيق من الطائفة التقليدية ولكنها أقل اتساعا من الطائفة الدينية. وعليه من وجهة النظر هذه تشكل الأمَّة الوطنية عند المسلمين كيانا مفقرا بالنظر إلى الإحساس بالانتماء لأمَّة المؤمنين.

في النظام الحضري –الذي أصبح جسيما بظهور المجتمع الجديد- يفقد رأي الآخرين تلك القوة التي تلزم احترام المعايير الاجتماعية، فالمدينة مكان الإغفال أو سرية الهوية، انه مكان ملاقاة أشخاص ينظرون لبعضهم بعضا دون انتماء نَسبي ولا هوية المكانة، وهي مكان حيث كل شيء جائز، كعدوانية البعض حيال البعض الآخر وتجلي غريزة البقاء، والرغبة في استعمال القوة، وإرادة الاكتناز. انه حالة الطبيعة التي وصفها طوماس هوبز حيث يلجأ الفرد إلى القوة والعنف. لكن فرضية حال الطبيعة عند هوبز لا تتطابق مع المجتمع التقليدي الذي دون قانون وضعي ودون دولة يضمن السلم المدني واندماج أفراده. و واقع الأمر أنّ حال الطبيعة يتطابق مع فك بنيات المجتمع التقليدي وبالتالي حلول المجتمع الشامل الذي لم ينظم مجالا عاما إلى حد الآن يضمن الأمن وحرية الأفراد. وطالما أنّ المجتمع التقليدي يتفكك ولم يعد يراقب أفراده، تتأكد على خلفية ذلك ضرورة تمايز السياسي وبروز الدولة كمنبع حصري للقانون وكمستودع لاحتكار العنف المشروع. فتمايز الحقل السياسي يأتي نتيجة تتطلب من الرابط الاجتماعي أن يستقي من الاقتصادي والسياسي لإدماج المجتمع؛ بمرجعية إلى التجربة الغربية نقول أن إدماج المجتمع الشامل الجماهيري أصبح يستقي من تقسيم العمل ومن المساهمة في المجال العام الذي تولِّد كونيته إحساسا بالانتماء إلى مجموعة وطنية واسعة. بإسقاط هذه المرجعية على الجزائر، يبيِّن هذا المنظور أن أزمة الرابط الاجتماعي تستمر وتتعمق لأنّ لا النقد ولا الدولة يلعبان دورا إدماجيا.

النقد والدولة حاملان أساسيان للرابط الاجتماعي

من الضروري بمكان في المجتمع الشامل أن تحقق الدولة الضبط القانوني للإنتاج وإعادة توزيع الخيرات والخدمات لكي لا يتحول التنافس إلى حرب مفتوحة[1]؛ لذا تنتهج سياسيات (اجتماعية ونقدية ...) تهدف إلى التقليل من التنازعية تفاديا للعنف الجسدي والشغب. بتكفُلها بالدينامية السياسية للرابط الاجتماعي يصبح عمل الدولة ضروريا في ضبط السوق وفي السلم الاجتماعي إلى حد يمكننا القول أنّ الدولة والنقد مقولتان يتبلور فيهما الرابط الاجتماعي مستقيا من الاقتصاد والتكنه السياسي منطقياته وتناقضاته وقواه ونقائصه. غير أنه حتى وإن كان تقسيم العمل عميقا فإن النمط

1. ذلك ما وضحه كارل بولاني في كتابه *La grande transformation* , Gallimard, Paris , 1983.

العضوي (بالمعنى الذي يستعمله دوركايم) للرابط الاجتماعي لا يعيد إنتاج نفسه بنفسه . فالأفراد الذين يشكلون وسيلة نقله محضرين مند طفولتهم للدخول في تقسيم العمل واحترام سلطة الدولة على أساس قيم تلقنها العائلة والمدرسة[1]. على الفرد في المجتمع الشامل الالتزام بأمرين، الانخراط في الدورة النقدية والقبول بسلطة الدولة ؛ ومن ثمّ تنتشر إستراتيجيته كفاعل آخذا بعين الاعتبار هذه التخوم التأسيسية للحقل الاجتماعي. لكن إذا أسقطنا على الجزائر هذه المقاربة للرابط الاجتماعي المدعوم بالنقد والدولة سنرى أن المجتمع الجديد المتولد عن الوضعية ما بعد الكولونيالية يفتقر إلى هاتين الآليتين الإدماجيتين.

ذلك أنّ مشكلة المجتمع ما بعد الكولنيالي تتمثل في تأمين المجال العام حيث تتجلى المصالح المتناقضة لأشخاص مجهولي الهوية أتوا من آفاق نَسَبية متنوعة. والحالة هذه فإن المجال العام هو المكان حيث يحصل الأفراد على عيشهم ليعيدوا إنتاج ذواتهم في مجموعاتهم المنزلية الخاصة. إنه مكان ملاقاة المتنافسين في التقسيم الاجتماعي للعمل، ويتبادلون في السوق الخيرات والخدمات بواسطة النقد كوسيلة تراكم رأس المال أيضا.

إنّ النقد لَتعبير عن التقسيم الاجتماعي للعمل، تلك الوسيلة التي بواسطتها تحصل المجموعات على الخيرات التي تستهلكها، وبفعلها تتبلور علاقة اجتماعية تنازعية وإدماجية على حد سواء، لذا فالمشاركة في الدورة النقدية من خلال العمالة المأجورة ومبادلة السوق هي بالأهمية بمكان إذ تمثل مبدئيا وسيلة إدماج. لكن النقد لا يؤدي هذه الوظيفة إلا إذا ساعد على توزيع خيرات الاستهلاك؛ والحالة هذه نرى في الجزائر أن أصحاب الدخل الثابت (عمال، موظفين...) تتناقص قدرهم الشرائية بينما يكتنز التجار (المستوردون المرتبطون بالموظفين السامين، تجار الجملة ...) الثروات الكبيرة. باعتباره قناة عيش وبقاء بالنسبة للبعض، يشكل النقد وسيلة تراكم واكتناز الثروات بالنسبة للبعض الآخر الشيء الذي يجعل منه رهانا تنافس يخلق صراعات وحرمان وتفاوت.

إنّ أزمة الرابط الاجتماعي مستمرة في الجزائر لأنّ ميلاد المجتمع الجديد لم يصطحبه توسع في التقسيم الاجتماعي للعمل ولا تأسيس مجال عام حيث تتجلى ممارسات المواطنة، لذا ينبغي البحث عن أسباب الأزمة في عجز النخبة الحاكمة على وضع هذا الشكل الجديد من الضبط، يتسم فيه الرابط الاجتماعي بالهشاشة لسببين أولهما أن القيمة تأتي أساسا من الريع البترولي الذي تراقبه

[1] يرى دوركايم أن التربية الأخلاقية –عنوان احد كتبه- ضرورية في التضامن العضوي الذي ينبغي استبطان قيمه لكي لا يعيشها الفرد كقيود.

السلطة هذا من جهة، وإعادة توزيع هذه القيمة يدار على أساس موازين القوى السياسية وليس على أساس حساب السوق. إنّ إخفاق الجزائر يحيل بشكل أوسع إلى محدوديات حركات التحرر في العالم الثالث العاجزة على تشجيع أيديولوجيا ميلاد المجتمع الجديد الذي كانت تعبيرا سياسيا عنه إبان الهيمنة الاستعمارية.

لم يعرف المجتمع ما بعد الكولونيالي هذين الأداتين الإدماجيتين ألا وهما النقد والدولة بمستوى ما يتطلبه مجال عام مأمَّن . فالنقد وحتى الدولة لا يوجدان في الجزائر إلا شكليا ولكن لا هذا ولا تلك له محتوى يسمح لهما بأداء وظيفتهما الاقتصادية والسياسية. فالنقد مثلا ليس بمصطلح سوق في الجزائر، فهو ليس بمقولة كينيزية في الاقتصاد السياسي تتيح استثمارات على أساس العقلانية وحساب السوق، إنما هو بالأحرى أداة تقنية في يد السلطة تستعمله لمصالحها السياسية الخاصة. إذ أنّ إصدار العملة لا يتطابق مع حاجات السوق وما يجري فيه من مبادلات لا على مستوى الناتج الداخلي الخام وحسب ولكن مع وعود السلطة وقيودها للحصول على سلم اجتماعي يتيح للحكام البقاء لأطول مدّة ممكنة. انه مكان مشترك للقول بأنّ العملة في الجزائر ليس لها أية صلة بالاقتصاد الحقيقي، بل هي مؤشر قياس الثروات كما يقول ماكس فيبر، وليس احتياط من القيمة. إنها مجرد أداة إدارية في خدمة اقتصاد موجه ثبت فشله وما تضخيم البطالة وتعميق التفاوتات الاجتماعية إلا دليلا على ذلك.

وإن كانت السلطة قد حاولت الالتفاف على آثار هذا الإخفاق ولكن في خلال ذلك أخلّت بتوازنات الكتلة النقدية وحجم الإنتاج بدعمها المكثف لعجز المؤسسات الموصوفة بالعمومية الشيء الذي ولّد السوق السوداء حيث الأسعار مرتفعة بالنسبة لأصحاب الدخل المتواضع. وبالنتيجة تقلّب نسق الأسعار، ذلك التعبير النقدي عن تقسيم العمل، مشجعا المضاربة كمنبع لتراكم الثروات. منقطعة عن قانون القيمة على المستوى العالمي (ومن ثمّ عدم قابليته للتحويل) ومعرقلة العمل المنتج للنقد في الجزائر، تلك خاصيتين تتيح للسلطة إمكانية توزيع الخيرات الغذائية المستوردة الشيء الذي يمكن اعتباره ((توزيع حصص استهلاكية rationnement)) المعروفة في سنوات الحرب ؛ وتفيد المجموعات الاجتماعية المنقضة المرتبطة بالطبقة الحاكمة في تراكم الثروات على أساس منطق الريع. تزيد هاتان الخصوصيتان في حدة التنازعية في موازين السوق إذ تخضع أسعار الخيرات لدوامة التضخم التي تغذيها التدفق النقدي الهائل الذي تثيره الدولة لامتصاص العجز في الميزانية، ومن خلاله تشتري السلم الاجتماعي على المدى القصير. فالطلب في هذه الوضعية هو من يحدد السعر على صيغة البيع

بالمزاد، مما يعني أن الولوج في سوق العقار والسيارات وغيرها أصبح حكرا على قلّة قليلة. من السهل تصور عدد الأشخاص المقصيين من استهلاك المنتوجات اليومية. في هذه الحالة ينحل الرابط الاجتماعي ويضعف بإثارة الحذر وانتهاج العدوانية في علاقات السوق[1] وعليه لا يساعد النقد في الجزائر على سلمية هذه العلاقات، بل بالعكس يزيد في حدتها في سياق حيث السياسة النقدية تشجع على الربح السهل لفائدة المضاربين والمفترسين.

بميلاد مورفولوجيا اجتماعية الجديدة أصبح المشكل الكبير الذي وجب على الجزائر مواجهته هو إدماج ملايين الأشخاص الذين وجهتهم المجموعات المحلية القديمة نحو المدن، فظهر التطبع (الهابيتوس) الطائفي كما تقدم توضيح ذلك غير مناسب للاندماج في المجتمع الجديد. ذلك أنّ الفرق الجوهري بين المجتمع التقليدي المتكون من طوائف محلية منغلقة نسبيا وممارسة الاكتفاء الذاتي، والمجتمع الجديد، حيث يسود الحضري المنفتح على الخارج والتابع له فيما يخص إعادة إنتاجه المادي، الذي يقع على مستوى شكل ومضمون الرابط الاجتماعي. ففي النمط الأول يكون الاندماج محليا وممأسسا ذاتيا بينما يكون في النمط الثاني وطنيا ومضمونا على مستوى المجال العام للأمّة الوطنية والدولة.

طالما أصبح محتواه وطنيا، يفترض الرابط الاجتماعي أن يتماهى أعضاء المجموعة بشكل أو آخر بحكامهم، لا يشعرون في ذلك بالإقصاء من المؤسسات التي تنظم وتعطي نظام الحكم مشروعيته. فالمجتمع الشامل ظاهرة تاريخية جديدة تتميز ثقافيا كأمَّة، وينظِّم نفسه سياسيا كدولة. فالدولة، تلك المقولة التاريخية التي أوّل ما ظهرت في الغرب، تعتبر الأمة مجموعة من الأفراد بشكل من التنظيم السياسي القائم على الإحساس القوي بالمساهمة في نشاطاته، وهو نظام مندمج بفضل مؤسسات تسمح بالمشاركة في الحقل السياسي ، خاصة عبر الانتخابات. إنها جماعة بشرية رسمت الظروف التاريخية الخصوصية حدودها لتتميّز عن الجماعات المجاورة لها مستعملة تنظيما سياسيا يؤسس لمشروعية الحكم القائمة قواعد سيره وتوزيعه على هرمية إدارية يقبلها أفراد هذه الجماعة. إنّ الدولة مصطلح سياسي حديث وذلك لسببين: إنها أولا مجموعة أفراد أحرار من وجهة النظر السوسيولوجية، وهي أيضا نسق سياسي يتيح لهؤلاء الأفراد المساهمة في سلطة الدولة مقابل الولاء لها. فهذه المساهمة

[1] تعتبر الجزائر من البلدان حيث مقولة ((الزبون سلطان)) غير وارد. ذلك أن الزبون لا يطلب أبدا في دكان ما بالقول ((أعطيني المادة ...)) بل يقول عوض ذلك ((هل لديكم المنتوج الفلاني)) فالبائع مثل الملك محاط بسلعته المرغوبة جدا يجيب حسب المزاج و أحيانا حسب وجه السائل.

الفعلية (تعيين المسؤولين عبر الاقتراع العام على المستوى الوطني والمحلي) في حالة الدولة أمر خيالي في حالة الطائفة السياسية المندمجة من خلال التمثلات التي تجعل الاعتقاد في شخص كاريزمي حقيقة.

يعرِّف مارسيل موس (Marcel Mauss) الأمّة على أنها تشكيلة سوسيولوجية امتصت سلطة مركزية داخلها كل السلطات الميكراوية، فالأمّة بالنسبة له ((يجب أن تكون قد قضت على كل تجزئة، مثل العشائر والقبائل، والمماليك والمجالات الإقطاعية، التي تعلن ولاءها للدولة ولقوانينها. فنموذج الأمّة عند مارسيل موس هو ذلك المجتمع الشامل المندمج سياسيا بواسطة الدولة[1] ومن ثمّ تكون عبارة الدولة-الأمة اشمل من أحد لفظيها. لكن الطابع المركزي للتنظيم السياسي يستلزم مساهمة تفترض على جميع الأصعدة سيرا ديمقراطيا، في هذا الصدد يؤكد دومينيك شنابير (Dominique schnapper) في أعقاب مارسيل موس على أنّ الأمّة عبارة عن مسار إدماج المجتمع بواسطة السياسي، أعني مساهمة الأفراد بشكل أو بآخر في سلطة الدولة[2] . فالأمّة كما يشير إلى ذلك عنوان كتابه هي طائفة من المواطنين يمثل ولاءهم وصدقهم حيال الدولة مقابل إسهامهم في الحقل السياسي. يقتضي هذا التعريف القول بأنّ الوطنية باعتبارها أيديولوجيا لا تخلق الأمّة إلا إذا سمحت بوجود مجال عام حيث ينظر إلى المواطن في كَونِيَته وليس في هويته الثقافية الخاصة فقط؛ والحالة هذه، يحيل وضع الجزائر إلى عجز الدولة الخاضعة للمشروعية التاريخية التي استحوذ عليها الجيش، في إقرار سلمية الحقل السياسي. مع أفول المشروعية بفعل تجدد الأجيال تظهر سلطة الدولة في أعين أغلبية الجزائريين كهيئة لا تهتم بانشغالاتهم؛ مؤسسة على العسكر الذي يشرعن المؤسسات، وأنّ الدّولة في الجزائر تدير ظهرها للقانون الذي يقر السلم في المجال العام.

الأمّة، العسكر، والمجال العام

من بين المجتمعات المعاصرة يوجد نمطان من الطوائف السياسية: تلك التي فرضت السلام في الدائرة السياسية وبنت مجالا عاما، هذا من جهة، وتلك التي لم تحلل السلام في الدائرة السياسية والتي يبقي فيها نظام الحكم على نفسه بقوة السلاح من جهة أخرى. فالأولى تعتبر أمما بينما الثانية

[1] نقصد بالدولة مجتمع مندمج ماديا وأخلاقيا ، يمتاز بحكم مركزي مستقر ودائم على حدود معينة بوحدة نسبية أخلاقية و ذهنية و ثقافية لسكانها الذي يؤمنون عن وعي بالدولة و بقوانينها)) Marcel Mauss, Œuvres, t.3, présentation V. Karady, Minuit, Paris, 1969, p. 584.

2. Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1994.

أمم في طور التكوين علما أنها تقول بإرادتها في تأمين الدائرة السياسية[1]، لذا من اللائق أن نرفع كل لبس عن مفهوم المجال السياسي المُأمّن؛ لا تشير هذه العبارة إلى أنه لم يعد هناك نزاعات إنما تعني فقط أن السلطة لا تكتسب بقوة السلاح. وحتى نتخذ مثالا عن ذلك، لنفترض أننا نسمع في الراديو أنّ انقلابا عسكريا أطاح بالمستشار الألماني، فسوف لن نصدق ما نسمع لأننا استبطنا كون المجال السياسي في ألمانيا تم تأمينه، أما إذا سمعنا نفس المعلومة بشان الجزائر فإننا لن نستغرب ذلك لأن استعمال القوة هو السبيل الوحيد إلى تغيير النظام في الجزائر، فمجال السياسي في الحالة الأولى مأمَّن بينما هو غير ذلك في الحالة الثانية. يكمن الفرق بين الطوائف على المستوى الثقافي: فالأولى مندمجة بفضل مؤسسات (إنها أمم) بينما الثانية مندمجة بفضل كاريزما القائد الذي يستعمل العنف عندما يتراجع تدفق الكاريزما.

إنّ الوطنية ضرورية ولكنها لا تكفي لوحدها في بناء أمة التي لا تصبح حقيقة إلا إذا كان لأفراد المجتمع الشامل إحساسا بالانتماء لطائفة سياسية وليسوا مقصيين من نظام السلطة. فالتوترات بين مختلف المجموعات المحلية أو المجموعات المنحدرة من نواحي مختلفة هي معطى بنائي يميز الحياة السياسية في الجزائر وتحملها دينامية حب الموطن المحلية الذي يشجبه الخطاب الرسمي باعتباره نزعة جهوية أو قبلية أو عشائرية، الخ . لكن خصوصية النزعة الجهوية في الجزائر تكمن في تنافس المجموعات على امتياز الأكثر وطنية. فهي وطنية في جوهرها وطنية لا تهدف إلى استقلالية جهة، ناهك الانفصال عن باقي البلاد بل المبحوث عنه هو بالأحرى الهيمنة التامة في المجموعة الحاكمة، فتبجل المشاعر الوطنية المحلية عندما يعين أفراد من منطقة معيّنة في مناصب المسؤولية الوطنية. يسمح ذلك للأنصار المحليين بالولوج في دوائر إعادة توزيع الثروات، ولكن ليس هذا بالأمر الفاصل. إنّ استبطان الحس الوطني لا يقضي على الوطنية المحلية الذي يبقى حيا مساهما بطريقته في التأكيد على الوطنية التي أصبحت موردا في التنافس في السعي إلى الامتيازات. باحتكاره النزعة الوطنية مدعيا أنه الوحيد الذي يجسدها، يشرعن العسكر النظام السياسي المنتج للتفاوت ويتعارض بشكل مفارق مع اندماج الأمة.

إذا كانت طائفة سياسية لا ترصها إلا الايدولوجيا الوطنية التي تتماهى بها فإنها لن تعرف السلم المدني، لأنّ المزايدة في الروح الوطنية تخلق مقولات مرتبة تفضي إلى أيديولوجيا شوفينية تدعي احتكار

---

[1] قبلت العلوم الاجتماعية بسرعة بفكرة القائلة بتشكل بلد في أمة بمجرد حصوله على استقلاله متناسية ان ذلك نتيجة مسار تاريخي طويل تبرز من خلاله قيم توافقية لتأسس الوفاق الوطني والسلم المدني؛ تلك فكرة توسعت فيها في Lahouari ADDI, « The failure of Third World Nationalism » *Journal of Democracy*, Washington, DC., octobre, 1977.

الوطنية الخالصة؛ لذا تتمثل المشكلة المركزية بالنسبة لطائفة سياسية معينة في اندماج أفرادها في النسق السياسي على أساس مؤشر تقبله الأغلبية. نظرا لطبيعتها، لا تكفي النزعة الوطنية باعتبارها أيديولوجيا لإحداث هذا الاندماج، بل بالعكس بما أنّها توظف ما هو خالص، وما دون ذلك ، الحقيقي والباطل، مرتبة أعضاء الطائفة حسب تقادم الانتماء المجموعة أو تاريخ الانخراط في الحزب (وطنيو الساعة الأولى ووطنيو الساعة الأخيرة، الخ) تبني النزعة الوطنية نمطا مثاليا للفرد الوطني الذي يستحيل وجوده في الواقع، لكنه يفيد كمعيار مخيالي لقياس العجز في الروح الوطنية عند البعض وعند البعض الآخر الشيء الذي يمنع الاندماج في النسق السياسي لجميع الأفراد على قدم المساواة وبالتالي يتعارض مع كونية المواطنة. تصنف أيديولوجيا الروح الوطنية و ترتب الأفراد داخل الطائفة التي تشتبه فيهم غياب الإخلاص وانعدام الوفاء بسبب أصولهم وسوابقهم[1] .

تقضي الأمّة على الامتيازات السياسية للجماعة الحاكمة بمأسسة آليات الرقابة الشعبية أو المؤسساتية، نازعة من التفاوت حكام/محكومين الطابع المطلق الذي يميزه في المجتمع التقليدي، لذا يمكننا القول بأنّ إخفاق حركة التحرير مرده إلى أنّ الدولة المستقلة أعادت إنتاج التفاوتات السياسية للمجتمع التقليدي بأشكال جديدة. بالفعل، لا يكفي الانحدار من قبيلة ما أو من جهة ما، أو الانتماء إلى إحدى الطرق الدينية لإدراك مكانة تجلب الامتيازات، فحتى تكون ساميا من الناحية السياسية في مجتمع اليوم يجب الانتماء إلى النخبة الحاكمة التي تستدرجها المؤسسة العسكرية، وبالنتيجة يعيد العسكر إنتاج البنية السياسية غير العادلة التي تميز المجتمع التقليدي من خلال الخطاب الوطني الذي يتماشى وهذا التفاوت، إذ هو نفسه يرتب الأفراد؛ يسهر الجيش على وحدة البلاد، ولكن في التفاوت السياسي. ترتب أيديولوجيا الروح الوطنية ترتب الأفراد والمجموعات والجهات في هرمية بالنظر إلى بعدها (الثقافي وليس الجغرافي) عن الدار الوطنية -ذلك المكان المخيالي- وذلك بالطبع ما يخلق وضعية بنائية تتخللها المواجهات والعنف، ويفرض على النظام السياسي أن يضبط بقوة السلاح أو الإيمان بمعتقد ما وراء الاجتماعي الذي يؤسس مشروعية بنية غير عادلة.

للمخطط المؤسساتي الذي ارتآه الجيش كافيا لاندماج الطائفة ميزة مزدوجة تُمفصل بين سلطان حقيقي بيد الهرمية العسكرية التي تختار الرئيس وتراقب تشكيل الحكومة هذا من جهة، وسلطان صوري يمثله هذا الرئيس وهذه الحكومة. لكن هذا المخطط حيث الوزراء مجردون من السلطة التي

[1] منطبعين بنفس الروح الوطنية يتهم الإسلاميون و العسكر بعضهم بعضا بخيانة الأمة. فالعسكر يتهم الإسلاميين بكونهم أبناء الحركيين الذي تواطئوا مع الاستعمار، والساعين للثأر من حزب جبهة التحرير التاريخي الذي يرمزون إليه، في حين يتهم الإسلاميون الضباط السامون بانتمائهم السابق للجيش الفرنسي.

تفترضها وظائفهم يشل اتخاذ القرار ويعرقل الإدارة في التسيير اليومي. من خلال الجيش، استطاعت عشائر وتجمعات زبونية أن تفرض نفسها على موظفي الدّولة الذي يبحثون من جهتهم على دعمهم حفاظا على المنصب أو الارتقاء في المسار المهني، ذلك أن القائمين على الوظائف السياسية الإدارية غير منتخبين من طرف الساكنة ولكن يعينهم العسكر الذين يحاسبونهم. لذا نظرا لتبعيتهم للجيش وليس للهيئة الانتخابية لا يكترث المسيرون في سعيهم لإعادة تعيينهم في الوظائف التي يشغلونها باهتمامات السكان، بل هم اشد اهتمام بلعبة الزمر داخل الجيش الذي يعلنون له الولاء. تنبع هذه التبعية من أن الجيش يتموقع كتجسيد للأمّة وضامنا لوحدتها الشيء الذي يجعل منه في نظره مصدرا للسلطة، ولذا يستقي الرابط الاجتماعي الوطني منطقه من القوة التي يمثلها السلاح.

لفهم هذه الوضعية لا بد من التذكير بأنّ العسكر يعتبرون أنفسهم مستودع الروح الوطنية، منصبين أنفسهم كأشد الوطنيين من بين الساكنة عل اختلاف أصنافها. وسيتسلق أولائك من امتحنوا بمرور الوقت ويقتربون من المعيار المثالي الذي يمثله الفرد الوطني السُلم التراتبي المؤدي لأعلى الوظائف. وبالتالي تتأسس مزاعم الضابط السامي في امتلاك المشروعية السياسية على إيمانه بأنه أقرب إلى معيار الفرد الوطني. باستعداده للتضحية بحياته من اجل البلاد، وباختياره عن وعي صعوبات الحياة في الثكنة على حساب الحياة العائلية، ورامزا إلى القوة التي حررت البلاد من الهيمنة الأجنبية والرادعة لأي هجوم محتمل، فالعسكري متيقن انه الحصن الحصين للأمّة و على هذا النحو الحامل للمشروعية من حيث تنبع كل سلطة سياسية-إدارية، ولكن ما ذلك إلا تمثل أيديولوجي قصد تسويغ وضعية سياسية سامية. بالوقوف كحامل على المشروعية يمنع العسكري في الواقع الاندماج في النسق السياسي على أفراد الطائفة السياسية ويعترض على بروز المواطنة، لأنّ مصلحته السياسية ستكون في الاعتراض على تأسيس مجال عام ولذا ترى العسكر من خلال خطاب قادته يرجع دائما وكثيرا إلى إرث حركة التحرير من مرجعيته إلى الأيدولوجيا الجمهورية للدّولة التي تشكّل مؤسسة مثل المؤسسات الأخرى.

هناك إذن رفض لتأسيس مجموعة على أساس كونية المواطنة وتنظيم منظومة السلطات على أساس دولة القانون. وما ذلك بالممكن ما لم يعترف للهيئة الانتخابية بأنها منبع السيادة . أما إذا اذا كانت هذه السيادة تمارسها الهرمية العسكرية التي تعين الرئيس وتختار المرشحين للوظائف الانتخابية، فذلك معناه أنّ مجموع النظام يقوم على مفهوم القوة وليس على مفهوم الإجماع الذي يجسّده القانون. فالنظام السياسي حيث يشكل الجيش مصدر السلطة هو شكليا وحقيقيا غير عادل، ولا

يمكنه أن يشتغل مع حد أدنى من السلم المدني ما لم يتهيكل حول شخصية كاريزمية يتماهى بها أفراد المجموعة الوطنية. من وجهة النظر هذه تجد الأزمة التي تعيشها الجزائر مند سنوات التسعينيات أصلها في غياب زعيم كاريزمي يتعرف فيه أغلبية الجزائريين ويعبِّر عن تطلعاتهم. مبالغين في تقييم هيمنتهم السياسية على المجتمع، اعتقد العسكر بعد وفاة هواري بومدين في عام 1978م أنه بإمكانهم الاستغناء عن زعيم كاريزمي، ولكنهم بذلك خلقوا فراغا احتله الإسلاميون الذين نقلوا المشروعية الكاريزمية من دوائر الدولة إلى المعارضة التي يمثلونها[1].

إن الجزائر السياسية هي بشكل تخطيطي أيديولوجيا وطنية ظهرت كرد فعل على الهيمنة الاستعمارية التي تهيكلت في حركة التحرير الوطني منتزعة الاستقلال ومنتظمة في سلطة مركزية تؤدي وضيفة الدولة، التي واصلت عمل تفكيك البنيات الاجتماعية التقليدية التي أطلقها الاستعمار ومقتبسة الصيغ الشكلية للهرمية الإدارية الغربية والخصوصيات الفيزيقية للحداثة، لكنها اصطدمت بالعلاقة مع المجتمع بسبب عجزها على مَأسَسَة السلطان وإعطائه طابعا عاما و سيرا غير مشخص، وخاصة إخراجه من المنطقيات الزبونية والعشائرية.

كان مشروع حركة التحرير الذي تم تفعيله غداة الاستقلال هو تأسيس مجتمع لا سياسي لتشكيل مجموعة مساواتية حيث السياسي لا يفرِّق على حساب الضعفاء والمظطهدين، فمنعت الدولة الفتية النزاع السياسي -أو بالأحرى التعبير عنه- وانشغلت بتلبية الحاجات الاجتماعية لأغلبية الساكنة مما أدى بها إلى لعب دور موزع الثروات في وضعية حيث قامت السلطة التنفيدية بوظفتي السلطة القضائية والسلطة التشريعية. وبالنتيجة انحرف الموظفون الذين بيدهم متسع من السلطة بشكل طبيعي نحو التعسف والرشوة كوسيلة لاكتناز ثروات خاصة. بذلك أصبحت الدولة ممرا واجبا لتجميع الثروات الشيء الذي مس مصداقية موظفيها الذين أصبحوا بفعل الواقع مشاركين في حرب الكل على الكل. في عجز على تجسيد الصالح العام، لم يتمكن السلك الحاكم من بناء الدولة التي كان المجتمع الجديد بحاجة إليها حتى يتحقق اندماجه، بل شجع هذا الإخفاق استدامة التطبع (الهابيتوس) الطائفي الذي يتعارض و تمايز الحقول الاجتماعية كالسياسي و الاقتصاد، والدين، وغيره.

في ميلادها كرد فعل على الهيمنة الاستعمارية، تطرفت الوطنية الجزائرية الواعدة ببناء أمة حديثة تجمع رجالا ونساء أحرارا سياسيا، لكن لماذا لم تذهب إلى غاية نهاية ديناميتها بعد الاستقلال ؟ وواقع

[1] بين عامي 1989م و1991م استطاع كل من عباسي مدني و علي بلحاج جمع أعددا هائلة من الأشخاص في التجمعات الشعبية أكثر مما تستطيعه أي شخصية أخرى من النظام.

الأمر أنها حققت هدفها الأول ألا وهو تحرير الجزائريين من الهيمنة الاستعمارية الأجنبية، أما فيما يخص هدف تنظيمهم في إطار دولة القانون فمن البديهي أنها كانت تفتقر للإمكانيات والنخب التي تعبِّر عن ذلك، ولم تكن لها الإرادة الضرورية؛ فخارج الوضعية الاستعمارية، ليست الوطنية الجزائرية ثورية من حيث أنها لم تعرف بناء الوسائل الفكرية لنقد الرابط الاجتماعي في جوانبه الأيديولوجية والتاريخية بينما كانت تعد في خطابها ببناء مجتمع حديث. ذلك هو التناقض الرئيسي للأيديولوجيا السياسية للدولة ما بعد الاستعمار المحكوم عليها بالدفاع عن التقاليد التي اعتمدت كأساس للوطنية التي ولّدتها.

تستعمل النزعة الوطنية التقاليد والدين والولاء الإثني لتتأكد وتتقوى، فتخضع الفرد لهذه القوى الضاربة جذورها في الماضي، على عكس الأمة التي تحرره من الولاء الطائفية، وكثيرة هي الأمثلة على هذا التناقض. كان إصدار قانون الأسرة في سنة 1984م الذي عارضته العديد من الجمعيات النسائية لا يعقل إلا اذا ذكّرْنا بأنّ هدف نظام الحكم هو العودة إلى المؤانسة القديمة حيث تحتل المرأة دورا استراتيجيا كحارسة للقيم التقليدية، ودورا أساسيا كمستودع –بصفتها أم- للثقافة البتراركية. ولم تسلم المدرسة بدورها من هذا المنطق المبجل للتقليد إلى حد يمكن القول بأنها هي التي أنتجت الجبهة الإسلامية للإنقاذ. عرفت الجزائر العديد من محاولات الإصلاح ولكنه لا يمكن إصلاح المدرسة ما لم تُلَطف الايدولوجيا الوطنية التي تُدرس بتعليم أسس المجال العام وحقوق الإنسان.

الجزائر عائلة وطنية موسّعة؟

ترفض الثقافة السياسية التي ظهرت كرد فعل على الهيمنة الاستعمارية اعتبار أفراد المجموعة الوطنية أفرادا متحدين بروابط مجردة تستقي من السياسي-القانوني، إنما تعتبرهم إخوة وأبناء عم تربطهم علاقة الدم والدين. فالطابع الخيالي لعلاقة الدم – لأنّه يستحيل أن تجمع هذه العلاقة الملايين من الناس – تعوضه رمزية دم شهداء حرب التحرير، وتلك رمزية الغرض منها تقوية وحدة المجموعة الوطنية. فهذا الرفض لتجريد الرابط الاجتماعي من روابط الدم، وهذا العجز السياسي على خلق مجال عام يميزه الطابع الكوني للعلاقات الاجتماعية تشجعه قبلية جديدة ليست محلية ولا جهوية بل وطنية. مع تصور مماثل للأمة ليس هناك من داع لفصل السلطة التنفيذية عن السلطة القضائية، الشيء الذي يترك الحقل خاليا للقائمين على الإدارة لابتزاز الساكنة، لذا لم تعد الرشوة تعسفا بالسلطة وإنما الإشارة المميزة للنخبة الحاكمة. فالأهمية الاجتماعية للموظف وسلطانه يقاسان بقدرته على اقتطاع ثروات بفضل وضعه، وهي أيضا ليست خاصية الموظف الطماع وعديم الضمير بل

هي ترجمة لموازين القوى بين المحكومين و الحكام التي تقيّمها الايدولوجيا السياسية التي تلتحم من حولها المجموعة.

هناك ما يشبه رفضا لتنظيم المجموعة سياسيا على أساس تقسيماتها الإيديولوجية والاقتصادية لأنّ دائرة السياسي غير معترف باستقلاليتها، إذ تعتبر المؤسسات التي تعمل عل حل التناقضات غير مفيدة لأنه يفترض أن أفراد الطائفة مرتبطين كارتباط أصابع اليد، وهم بالتالي ليسوا بحاجة إلى مجال عام حيث يدافعون على مصالحهم الخاصة إذ ليس لهم إلا مصالح مشتركة. لكن المجموعة التي تجمع أفرادا غير مجسدين واعين بتنازعية مصالحهم بحاجة إلى مجال عام تسيره الدولة ؛ بينما القبيلة الوطنية التي تجمع أفراد لا يَعوا اختلاف المصالح الأيديولوجية والاقتصادية أو يرفضون الاعتراف بها ليست بحاجة إلى مجال عام، فما يعرقل في نهاية المطاف تكوين مجال عام في الجزائر هو ذلك التصور الطائفي للرابط الاجتماعي حيث لا يعترف باستقلالية السياسي.

لكن هذا التصور لم ((تبتكره)) السلطة القائمة بهدف الديمومة فقط، لكن هذه الايدولوجيا المنكرة لاستقلالية السياسي دعمتها حاجات الصراع مع الاستعمار، ومن هنا تعتبر شعبوية حركة التحرير الوطني ترجمة لهذه الايدولوجيا التي تختزل الجزائر في عائلة واحدة. كان يكفي استبدال عائلة أو قبيلة بشعب لتواصل التمثلات الثقافية للطائفة التي صارت وطنية. ومع ذلك تبقى مسؤولية الحكم قائمة لأنّه لم يسعى لاستبدال هذه الثقافة الطائفية بثقافة حديثة مركزة على الفرد تلك الشخصية القانونية، إذ لم يقم بشيء لتجاوز الشعبوية الموروثة عن حرب التحرير ؛ بل استعملها لكبت التطلعات إلى تقعيد المجال العام الذي تعبِّر عنها بعض المجموعات الاجتماعية، من بينها النساء العاملات.

تَكيّف نظام الحكم مع هذه الأخلاق المؤسسة ذاتيا في الشارع، المؤوّلة والمعبر عنها من طرف كل واحد، ويظهر أنّ ذلك لم يكن يندرج في إطار دولة منتجة للقاعدة القانونية، فالقائمين عليه لم يميزوا الأخلاق عن القانون ولذا لم يطالبوا باحتكار العدل في يد الدّولة. لم ينزعج الحكام من أن يتأسس النظام الاجتماعي ذاتيا على يد أفراد المجموعة، بتلك الضمانة التي يقدمونها على المستوى الفردي، والذين كانوا مدعوين إلى ((الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)). فالعدل لم يضمنه الحكم المركزي بل هو نتاج إتيقا معيارية[1] تحث كل واحد على فرض احترامها إن أمكن ذلك إما باستنكار القلب لما يعتبر فعلا مشينا أو بالإدانة بقرار شفهي، أو منعه بالقوة الفيزيقية (اليد). وعليه يضمن هذا السلوك الذي

[1] Jean-Paul CHARNY, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Hachette, Paris, 1994.

استدمجه المؤمن النظام الاجتماعي دون تدخل الحكم المركزي ؛ إنّه آلية تجعل تدخل الدولة أمرا كماليا في حماية النظام الأخلاقي[1]. لكن ليست بأصغر المفارقات أن نلاحظ في بلد حيث الحقل السياسي مقيدا، يكون الرابط الاجتماعي الذي يوحد الطائفة مُسَيَس بشكل مبالغ فيه، إذ يعتقد كل فرد أنه مخول بسلطة فرض احترام ما يعتبره المعيار الذي يؤسس المجموعة الوطنية على أسس أخلاقية. من هنا يعتبر تشتت السلطة في كل فرد دليل على عدم تمايز الحقل السياسي، ذلك الحاجز الرئيسي أمام بناء الدولة بصفتها وسيلة هيمنة قانونية-عقلانية، إذ يمنع المخيال الطائفي السلطة من أن تتموضع في علاقات مجردة تحملها مؤسسات غير مجسدة.

إذا كان مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمارسه كل واحد فعالا في إطار المجموعات المحلية حيث يعرف الجميع بعضهم بعضا ، فهو عائقا أمام نشاط الدولة التي يعاد النظر في احتكارها للعدل والعنف، فمن هذا المنطلق، متى اعتبر فرد أنّ امرأة مست بالنظام الأخلاقي بفعل تواجدها في الطريق، فإنه يسمح لنفسه بممارسة العنف عليها معتبرا ذلك أمرا مشروعا. والحالة هذه، تبنى الدولة على الأقل في الحداثة بتجريد أفراد الجماعة من حقوقهم الطبيعية في الدفاع عن أنفسهم لصد عدوان محتمل من الغير (طوماس هوبز) ولكن أيضا بتجريدهم من مؤهلاتهم في تقدير ما هو حق وما هو غير ذلك (جون لوك) مؤهلات تدفعهم للتدخل فيزيقيا لشجب ما يظهر في نظرهم سلوكا مشينا.

يعبِّر هذا الموقف في الحقيقة عن إرادة في تعميم النظام العائلي على المجتمع كافة وكأنّه يُنظر إليه كتوسيع للمجال العائلي وليس كمجال عام حيث تتعايش مجالات خاصة داخله. فالمجتمعات الإسلامية تتصارع مع هذا المسار التاريخي لاحتكار الوظيفة القضائية الذي تعارضه شرائح كبيرة من الساكنة، ومن ثمّ تغلغل الحركة الاسلاماوية، بل وشعبيتها. وهي حركة لا تعبِّر عن رفض للدولة، بل تعبِّر بالأحرى عن تطلع إلى نموذج سياسي حيث يكون من حق كل مؤمن صلاحية قول المعيار اذا اعتبر أن المجتمع أو جزء منه انحرف عن القيّم الأخلاقية. من المفيد التذكير بأنّ ذلك لا يتطابق بالضرورة مع ثقافة، و لكن بالأحرى مع وضعية تاريخية يطبعها مسار لا رجعة فيه في طريق التمايز الاجتماعي وتكوين طبقات اجتماعية جديدة. في هذه الوضعية يُجنَّد الدين لوقف تحويل السيادة إلى الدولة وثمّ يكمن الطابع الطوباوي للاسلاماوية لأن ما يعترض عليه هو في نفس الوقت تطلع ينادي به أفراد المجتمع ألا وهي دولة القانون.

[1] ان هذا النموذج لنقيض نموذج طوماس هوبز الذي يعطي احتكار الحكم على ما هو حق و ما هو غير ذلك للملك اعني الشخص الذي اختير لممارسة السلطة، وبالنتيجة يختلط مسار بناء الدولة بالتأكيد على احتكار السلطة المركزية لإنتاج القاعدة القانونية الذي يسلم به الجميع والذي له قوة القانون

خـــــاتمـــــــة

حاولنا في الفصول السابقة تحليل المجتمع الجزائري على مستوى الدائرة المنزلية والمجال الجماعي برصد التمفصلات بينهما، ووصف التحولات والتناقضات في البنيات والتمثلات الرمزية على حد سواء. فاللوحة السوسيولوجية التي رسمنها تبيّن مجتمعا متنوعا حياً تشكله نساء ورجال يعيشون تناقضات عميقة ويبحثون على تحسين ظروفهم مع احترام المنظومة المعيارية المعاد تأويلها حسب المصالح الفردية. لكن إن كان هناك استنتاج يمكن استخلاصه من هذا الكتاب هو أن المجتمع الجزائري معقد –ككل المجتمعات الأخرى- لا يمكن فهمه إلا انطلاقا من الفاعلين الذين ينشطونه بقراءة سلوكاتهم ومواقفهم. فهذه المقاربة وحدها هي الكفيلة بتفادي الخطابات غير المجسدة التي يغطي الإسمانية (le nominalisme) اللفظية ما يفترض أن يسمونه ويصفونه . موجهين بهذه المنهجية حاول التفكير المتبع في هذا الكتاب تقديم بعض جوانب المجتمع الجزائري التي لا تظهر كما ينبغي في الكتابات الجامعية العديدة المخصصة للجزائر. وكخاتمة مؤقتة نعود إلى هذه الجوانب بمفصلتها من منظور حيث اضطهاد المرأة الناتج عن آلية معقدة يتزايد حدة في غياب المواطنة ودولة القانون وحيث تظهر الحركة الإسلاماوية –من خلال تناقضاتها- كنتيجة لأزمة المركزية الثقافية.

اضطهاد المرأة

تصقل الثقافة البتراركية كما تقدم توضيحه الرابط الاجتماعي بتثمين الذكوري، لكن القول بذلك ليس معناه أنّ المرأة مهمشة ؛ بالعكس تعطيها الثقافة البتراركية دورا مهما، وتخصها بمكانة إستراتجية في إعادة الإنتاج الاجتماعي. على المستوى العائلي تتمركز العلاقات حول المرأة التي يؤسس دورها نظاما قانونيا هرميا وإن تتماهى السلالة التي تقصي الأم بالأبوية. فكلما تعلق الأمر بالعائلة كان ذلك بالضرورة بالمرأة لأنها الشخص الأكثر أهمية في الدائرة المنزلية، مكان استهلاك الخيرات المتحصل عليها من دخل الرجل، والحقل حيث تنتشر العلاقات الوجدانية العابرة كلها عبر الأم. تفاديا لإغضابه لا يظهر الأولاد الضغينة حيال الأب في بعض المناسبات حيث يظهر تضارب في المصالح، فضلا عن ذلك وإظهارا لحبهم له يبيّن نفس الأبناء رعاية لأختهم، الخ. فالأم هي محرك الوجداني الذي من دونه تتراخى العلاقات بين أفراد المجموعة الراشدين.

إنّ الدائرة المنزلية هي المكان حيث تتأكد الهوية الاجتماعية للمرأة المرتبطة بالجنس، ليس هذا وحسب بل أيضا بالعمر ومن ينجر عن ذلك من مكانة في التراتبية. ربما تحثنا المكانة الخاصة للمرأة على تفادي الأحكام النهائية مبينة المجال المنزلي كمكان اضطهاد النساء من طرف الرجال. فالاضطهاد حقيقي تسوّغه الثقافة البتراركية المتجسدة ليس في صورة الأب وحدها، بل أيضا في صورة الأم. فالصنف الأكثر عرضة للاضطهاد من النساء هم "العَرَيْسات" اللائي تخشى الختنة أكثر من خشية الزوج الذي يتلاعبن به أحيانا لتحقيق أهدافهن. لا يتعلق الأمر بتاتا بتبرئة الرجل ولكن بالأحرى لنبيّن أن منبع الاضطهاد موجود في المجتمع، غالبا ما يتجسّد في صورة امرأة –الختنة- أكثر من تجسيده في صورة الرجل.

تبيّن المكانة الاجتماعية للأم، بل والأخت غياب التعارض بين النساء من جهة والرجال من جهة أخرى، ذلك أنّ الهيمنة الذكورية لا تعارض بين الرجال والنساء فقط بل تعارض أيضا بين نساء تتنافسن على سلطان الرجال لتأكيد أنفسهن وتحسين وضعياتهن الخاصة. تحيل العوامل التي تفرق المجموعة المنزلية غلى جانب ما يوحدها إلى نزاعات متعلقة بمصالح فردية، يدافع عنها على أساس الاعتقاد بما يجب أن تكون عليه مكانة هذه أو تلك. مهما كانت هذه الأخيرة تتصرف المرأة فقط لتحسين وضعها في بنية تشكل عالمها الوحيد، إذ لا تسمح لها شروط عيشها الموضوعية والذاتية بإعادة النظر في طبيعة الرابط الاجتماعي وإعادة الإنتاج التي تشارك فيه؛ وهي بالنتيجة تحاول تحسين ظرفها بقولها أنّه من حقّها عندما تتعارض مع غيرها بمرجعية إلى مصالحها الخاصة المشرعنة بخطاب معياري يستقي من التقليد أو من العقل النفعي.

تقدم في الفصول السابقة أن رأينا مدى مساهمة المرأة في إعادة إنتاج الهيمنة الذكورية من خلال ما ينتظره المجتمع منها في المجموعة المنزلية، تلك البنية حيث تشكِّل التعارضات كامنة، رهانها المكافئات الرمزية والخيرات المادية. فالنزاعات المتجلية حيث تستدعى الأم كحكم (خلافات بين الإخوة، أو بين الأب وابنه، أو بين الأخوات...)) من المحتمل جدا أنها تهدأ مؤقتا ولكن الخلافات حيث تكون فيها غريما (غالبا بينها وبين عروستها) تتطور نحو القطيعة: إما أن يميل ابنها لزوجته وبالنتيجة يجب عليه إيجاد مكان إقامة آخر وإما أن ينحاز لأمه وهنا لا بد من تطليق الزوجة.

توجد في نظري عقبتين يجب تفاديها لفهم وتحليل وضعية المرأة: النزعة السيكولوجية والنزعة السياسية (politisme). فبالنسبة للأول ينبغي أن نذكِّر بأنّ الهيمنة الذكورية ليست خاصة بخبث الرجال ولطف النساء بل تحيل إلى ميكانزمات يعيد المجتمع من خلالها إنتاج ذاته ينبغي إظهار مبادئها

ومنطقها. في هذا الصدد يجب أن نستوحي من طريقة كارل ماركس الذي حلل علاقة استغلال العامل من طرف الرأسمالي مبينا مسار ابتزاز فائض القيمة ورابطا إياه بتراكم المجموع، ذلك المسار حيث يمثل العامل ورب العمل عنصرين تأسيسين بموضعهما تحليل لا يحيل في أية لحظة إلى خبث هذا أو ذاك. فموضعة علاقة الهيمنة الذكورية تتيح لنا إدراجها في الحقل الشامل لإعادة الإنتاج الاجتماعي حيث يحاول الفرد –رجل أو امرأة- أو بالأحرى ما يعتقد أنّه يشكل هويته- تبعا لموارده وظروفه، إذ يبحث الجميع على استقلالية اكبر ولكن يجب أن لا نعتقد أنّ هذا التقدم سيكون على حساب هذا الجنس أو ذاك لأنّ الرهان ليس مجموع قيمته منعدمة.

تتعلق العقبة الثانية التي ينبغي تفاديها بالاختزال الذي نجده في النزعة السياسية (politiste) في تقديمها للمرأة كشخص مستعمر من طرف رجال وحوش سحرهم الإسلام، وتلك نظرة مركزية ثقافية انتشرت في الصحافة الغربية وحاضرة أيضا في الأعمال الجامعية، معتقدة المساهمة في تحرير المرأة المسلمة. فتقديم الهيمنة الذكورية على أنها تناقض سياسي يعارض بين رجال مضطهدين ونساء مضطهدات ناتج عن خلط منهجي يعطي لكل نزاع محتوى سياسيا. يؤدي هذا الخلط إلى الانسداد لأنّ تسييس المطالب النسائية يتحول إلى تعقيمها عندما نجعل منها تيارا سياسيا من بين تيارات أخرى وذلك بالضبط ما ليست عليه، كما لا يوفر وصفها فضلا عن ذلك بخصائص سياسية أعني أفقا لنضال النساء من اجل مساواة قانونية في المواطنة[1]، إذ هدف نضال النساء في الجزائر ليس الوصول إلى السلطة ولكن اكتساب المواطنة في إطار دولة القانون.

قانون الأسرة، المجال الخاص والمواطنة

إذا كانت الهيمنة الذكورية مقيّدَة جيدا بالنسبة للنساء في البلدان العربية فذلك لأنه لا توجد دولة القانون ومعناه أن الرجال هم أيضا ليسوا بمواطنين. وحتى يكون صراع النساء فعّالا يجب أن لا يستهدف الرجال بشكل عام ولكن نظام الحكم المتجذر في القوة وليس في القانون الذي يديم الهيمنة الذكورية بمميزاتها القديمة جداً. فدولة القانون هي الوحيدة التي توفر إمكانية المعارضة في الميدان السياسي لتغيير النصوص القانونية التي تجعل من المرأة فردا قاصرا مثلما هو الحال بالنسبة لقانون الأسرة الذي يعطي الامتياز للزوج ولكن بالمناسبة يقوّي أيضا سلطان الختنة على العريسات

[1] طالما أن الهيمنة الذكورية التي يستنكرها ليست سياسية ، لم يتشكل التيار النسائي بفضل الاستحواذ على السلطة. ومع ذلك فهو ينتمي للحقل السياسي حيث يشكل فاعلا يضغط على السلطات العمومية بلعب ورقة التأثير على الهيئة الانتخابية النسائية. وهو بهذا المعنى يشكل حركة اجتماعية دون هدف سياسي في حد ذاته بقوة انتخابية قد تفوق قوة أي حزب (انظر أعمال ألان توران حول الحركات الاجتماعية)

المستضعفات، تلك وضعية قد تدوم طالما أنّ أفراد الطائفة الوطنية –رجالا ونساء- ليسوا مواطنين وأفراد شخصيات قانونية. لأنّ القول بأنّ المرأة في الجزائر هي من الناحية القانونية أقل مرتبة من الرجل يجعلنا نفترض أنّ الرجل متفتح، وانه يوجد دولة قانون تقصي النساء وحدهن من حمايتها؛ يقتضي ذلك القول بأنه يكفي الإعلان عن المساواة القانونية بين الرجال والنساء حتى تضاعف دولة القانون مرتين قاعدة المواطنة، لكن ذلك خطأ لسبب بسيط هو أنّ المواطنة مرفوضة للنساء والرجال على حد سواء. ليس قانون الأسرة أداة تمنع النساء من أن تكون مواطنات ليس هذا وحسب بل هو أيضا نفي لدولة القانون والمواطنة بصفة عامة. لذا يكون الإجراء الأول لدولة القانون في الجزائر في انتظار إجراءات أخرى إلغاء قانون الأسرة الذي تقدم في الفصل السابع وقلنا انه تعبير على مقاومة الدائرة المنزلية لضبط الدولة القانوني. يحط هذا القانون من وجهة النظر القانونية من المرأة ولكنه لا يجعل من الرجل مواطنا لأنّ المواطنة ليست القدرة على تعدد الزوجات وتطليق متى ما شاء؛ إنما المواطنة هي من بين أشياء أخرى إمكانية الاختيار بانتظام الحكام في إطار التناوب ألتعددي وانتخاب ممثلين الجمعية الوطنية وقدرة اللجوء إلى عدالة مستقلة اذا اقتضت الحاجة ذلك.

لكن النظام الحاكم في الجزائر لم يكن له مصلحة في تطور مماثل، كما انه ليس له حاجة بالاعتراف بدائرة خاصة تؤكد استقلالية الفرد لأنّ ذلك ينجر عنه المطالبة بالحرية السياسية في المجال العام. توجد جدلية المجالين الخاص والعام تبني هذا وذاك بمفصلتهما بشكل لا يسير هذا دون ذاك، والحالة هذه، يبيّن تقنين العلاقات العائلية (زواج وطلاق وميراث وتبني...) الاعتراف بالمجال الخاص حيث يكون الفرد كشخصية قانونية محميا من طرف القوة العمومية. يفترض وجود مجال خاص أن تكون الدائرة المنزلية مسيرة بفضل قانون الدولة وليس بالوعي الديني الشيء الذي يستلزم أن تجد السلطة العمومية غايتها في حماية الفرد بالقانون. إنّ المجال الخاص –يجب أن لا نخلطه مع الدائرة المنزلية أو حتى الدائرة الحميمية- ليس بمكان طوبوغرافيا بل هو التفاعل مع الغير في جميع جوانب الحياة الاجتماعية عدا تلك التي تستلزم الصراع السياسي من اجل الوصول إلى السلطة. فالخاص ليس ما هو مختبئ بل هو بالأحرى ما لا يحد حرية الغير، ومن ثمّ ضرورة اللجوء إلى القانون حفاظا على حرية الجميع. من هنا يكون المجال الخاص بناءا قانوني-أيديولوجي مؤسِس للمجال العام حيث تتجلى السلوكات الخاصة، وتمارس الحريات المدنية للأفراد المنظور إليهم في تجريدهم الكوني. لا يعترض المجال العام مع المجال الخاص، بل ينبني حوله لضمان حرية الوعي الفردي، وبدون مجال خاص لا سبيل لوجود مجال عام، لأنّه من دونه لا وجود لحريات عامة يجب الحفاظ عليها؛ لذا نقول

أنّ ما يشكِّل بصيغة أساسية المجال العام، وما هو تأسيسي بالنسبة له، ما هي غايته، هي تلك الدائرة الخاصة حيث تتأكد استقلالية الفرد الأخلاقية وحرية الوعي.

بناءا على ما تقدم، تشكل صعوبة تبلور الدائرة الخاصة بفعل التطبع (الهابيتوس) الطائفي المعارض له الحاجز الرئيسي أمام بناء مجال عام في الجزائر. إذ التناقض كبير بين رغبة الجميع في بناء مجال عام حيث يطمحون تلبية الحاجة إلى مجتمع، ولكن من جهة لا نجد الكثير ممن يريدون دائرة خاصة لأنهم ليسوا مستعدين للقبول باستقلالية المرأة. فما يتعارض في نهاية المطاف مع تشكُّل مجال عام هي تلك الثقافة البتراركية التي تجعل البعض يعتقد في أن استقلالية المرأة عن أبيها أو زوجها مبعث للفوضى في الأماكن العامة (مكان العمل، السوق، الطريق...). يكمن التناقض في صميم التحولات التي يعيشها المجتمع الجزائري مند الاستقلال في تلك الإرادة العلنية في تسيير للمجال العام الفتي عن طريق معايير النظام العائلي. كان الهدف من وراء ذلك هو إعادة إنتاج المجتمع التقليدي في وقت انهارت فيه الأنساب فلم تعد توجد إلا في المخيال أكثر من وجودها حقيقة، مع العلم أنّ بناء مجال عام حيث يشعر الفاعل بالأمان يبدأ في الحلم بتوسيع الدائرة المنزلية على مستوى المجتمع.

في سبيل هذا الهدف تمت إثارة الإتيقا الدينية من جديد خاصة فيما يتعلق بالمرأة التي يطلب منها الاختفاء وراء مكانة الأم لكي تُقبل في الأماكن العامة. لكن القيود المفروضة على النساء خاصة ليست في الحقيقة إلا حواجز وهمية تستعمل لطمأنة الوعي الذكوري الملتف حول الثقافة البتراركية أمام حركة لا رجعة فيها تعيد تشكيل الأدوار والمكانات. من هنا يمكننا القول بأنّ الأزمة هي تعبير عن فراغ خلّفه اختفاء المجموعات التقليدية ولم يملأه المجال العام بعد. أخفق العسكر المتقلد لزمام الحكم مند الاستقلال في تحقيق اندماج المجتمع لأنه لم يقدم للرابط الاجتماعي إلا الحامل الإداري؛ بينما يقترح الإسلاميون المرشحين لخلافتهم تقوية هذا الحامل بالأخلاق الدينية.

تناقضات الإسلاميين

تواجه الجزائر تحولا عميقا في بحثها على مجال مؤانسة في دائرة عامة لا تسيّرها التقاليد والإيتيقا الدينية، ولكن يسيرها السياسي القانوني. تحت ضغط الشهية التي تثيرها مبادلة السوق والتمدن، أصبح ذلك التطبع (الهابيتوس) الطائفي المستعمل للتقاليد، والذي يعتبر كل واحد ضامنا له، غير مجدي لضمان الاندماج الاجتماعي، إذ يشير تطابق ضبط الدولة الضروري في المجتمع الحديث مع حاجة لنمط جديد من الاندماج إلى تغيّر ظروف إعادة الإنتاج الاجتماعي. لذا دخل النسق الاجتماعي برمته في أزمة في مرحلة التحول لأن نمط الاندماج الجديد -ضبط الدولة- ليس له تلك القوة اللازمة؛

لم يفقد القديم –الإيتيقا الدينية والتقاليد التي يحملهما التطبع (الهابيتوس) الطائفي- وجاهته كاملة. وحتى تحل ثقافة الدولة محل الثقافة الدينية في تعريف الرابط الاجتماعي يجب أن ننتظر صراعات مريرة بين مجموعات اجتماعية حاملة لتيارات أيديولوجية متعارضة، و تمزقات على مستوى الأفراد يتنازعهم نمطي اندماج يتمفصلان بشكل سلمي تارة ويتداخلان بطريقة نزاعية تارة أخرى.

ذلك هو المسار التاريخي لعلمنة الذهنيات و "فك السحر عن العالم" الذي يتوجب على المجتمع مجابهته والذي ينبغي لأعضائه استدماج تحول منبع التحريم من السماء إلى الأرض، أي أن يتصوروا أنسنة منبع الممنوع. بالفعل، لم يعد الله في المجتمع الحديث هو من يحرم بل الدولة المأهولة بأشخاص عاديين، وهنا نتصور أن الله لن يتنازل بسهولة عن مكانه للدولة، إذا علمنا أنّه من الضروري أن يتعرف أغلبية أفراد المجتمع على ذواتهم فيها ويعترفون بأنها دولتهم، لأنّ الرب كونه ملك الطائفة كلها يمثل مؤسسة ((عامة)) على عكس ما هي عليه الدولة اليوم في البلدان العربية، أعني ملكية خاصة. هذا ما يوضح لنا لماذا أصبحت الحركة الإسلاموية تتمتع بشعبية؛ فذلك لأنّها تدافع عن فكرة ((الخير المشترك)) (الله) ضد الأنظمة المنطوية على مؤسسات مخصخصة (إدارة الدولة).

ثمّ أنّ المسألة الجوهرية التي تطرحها الحركة الإسلاموية، فيما وراء خطاب الفاعلين، هي مسألة السياسي في بعده العام، أعني تشكيل مجال سياسي حيث تندمج الجماهير المقصاة إلى حد الآن من حقل الدولة. أن تنبع هذه الإرادة في المشاركة السياسية لأكبر عدد في حقل الدولة من الأخلاق وليس من القانون، وأن تبتغي طوباوية ((دولة عادلة)) وليس الدفاع عن الفرد كشخصية قانونية، فذلك أمر يبدو بديهيا[1] . لكن ليس هذا بجوهر الأمر في هذه اللحظة الدقيقة من تاريخ الجزائر، لأنّ الحركة الإسلاموية بطرحها السؤال الجوهري حول فك الخوصصة عن الدولة تحرر دينامية بناء حقل سياسي توافقي حيث سيبرز بعد التصفية التي تستلزم وقتا مبدأ تأسيس مجال عام قائم على القانون.

تقوم هذه الفرضية المتفائلة نوعا ما على مسلمة تقول بأن الفاعلين الاجتماعيين أياً كانت معتقداتهم يتصرفون حسب مصالحهم التي تدفعهم اليوم إلى تحميل المسؤولية عن بؤسهم وما يعيشونه من صعوبات يومية لرشوة المسؤولين. انطلاقا من مصالحهم المقدرة قبل كل شيء تقديرا ماديا، يتموقع الإسلاميون ومنتخبوهم و يعبرون عن تدمرهم في المعارضة. وفي سعيهم لإيجاد من يصغى إليهم، و جمع أكبر عدد ممكن من الناس، وتهيئ جميع فرص النجاح لتحقيق هدفهم –تغيير

[1] حاولت اظهار طابع التناقض في الاسلام السياسي في « Political Islam and Democracy », in H. ADENIUS (éd.), *Democracy's Crisis and Victory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

المسؤولين- يشتندون في خطابهم إلى الرمزية الدينية والمقدس. لكن ما هو أولي في غضبهم ليست رمزية الديني والمقدس بل تلك المشكلة السياسية التي يطرحونها: جزاء المسيّرين المتهمين بالإخفاق في مهمتهم خدمة ((للخير المشترك)).

لهذا السبب ليست النزعة الإسلاماوية، كما أكدنا على ذلك مرارا في مواقع أخرى، انبثاق جديد للماضي في أوساط أفراد أغلهم الدين، وغير واعين بمصالحهم، إنما يشير ذلك بالعكس إلى أنّ الأفراد نساء ورجالا يبحثون على تحسين أوضاعهم الشخصية على مستوى المجال العائلي وعلى مستوى الجماعة على حد سواء. من هنا يمكن النظر إلى إرادة فرض سلوك أخلاقي في الطريق كتقويض للحريات الفردية من وجهة النظر السياسية الحديثة ولكن بالتركيز كثيرا على هذا الجانب وحده ننسى جانبا جوهريا آخرا؛ تلك الرغبة في بناء مؤانسة في مجال أوسع من مجال العائلة، وحيث لا تقصى النساء ومن ثمّ القيد المفروض للتصرف طبقا للمعايير السائدة في المجال العائلي. لذا لو انفتح النظام العائلي على الشارع فليس المجال العام هو الذي سيجهض– بل بالأحرى دينامية بناء مجال عام التي ترتسم ، مجال ستتوقف أشكاله وملامحه على التطورات في موازين القوى بين المجموعات الاجتماعية في محيط حيث التأثيرات الخارجية واردة.

تتضح هنا الإشكالية المزدوجة للمرحلة الانتقالية الديمقراطية وعلاقة الإسلام بالديمقراطية، في هذا الصدد يجب القول من الوهلة الأولى أن مستقبل الديمقراطية في الجزائر غير مغلق في المعادلة الثقافوية إسلام = استبدادية كما تفترض النزعة الثقافوية (le culturalisme) الجوهرانية (essentialiste). فدولة القانون هي إسقاط لموازين القوى بين الحكام والمحكومين وليست نتاج الدينامية الثقافية وحدها. فالثقافة والدين وغيره موارد سياسية يجندها المتصارعون ولكنها ليست الموارد الوحيدة، بل هناك موارد أخرى، خاصة الاقتصاد، بحسب ما إذا كان المجتمع ينتج الثروات أو يستوردها من الخارج على شكل ريع تراقبه الدولة. من هنا نقول أن الطبيعة التساهمية أو التسلطية للنظام تأتي جزئيا من الطابع الريعي أو الخلاق للاقتصاد.

تبعا لموازين القوى بين الحكام والمحكومين، يحدد مستوى المساهمة السياسية المتطابق أو غير المتطابق مع العتبة الديمقراطية، إذ ليست المساهمة السياسية في أي بلد كان هبة دون مقابل من الطبقة الحاكمة، بما في ذلك البلدان الغربية، حيث تم انتزاعها عبر نضال مختلف شرائح المجتمع استعملت فيه جميع الموارد، ففي جميع الجهات تُفرض هذه المساهمة على الطبقة الحاكمة الميالة طبيعيا مهما كانت الثقافة إلى خصخصة السلطان والإسراف فيه. والملاحظ أن الدولة في جزائر اليوم

هي مجال خاص لبعض الجنرالات (من حيث أنهم يعينون الرئيس ويختارون أغلبية النواب) ليس بمرجعية إلى الإسلام ولكن تبعا لموازين القوة التي يقيمونها مع المجتمع المدني. بالاعتماد على المحروقات كمورد الوحيد لدخل الدولة جعل منها الجنرالات هيئة مستقلة اقتصاديا عن المجتمع، من هنا تشكِّل الطبيعة الريعية والتوزيعية للاقتصاد حاجزا أكثر قوة من الإسلام أمام دمقرطة المؤسسات. معبأة كمورد وكحامل للمعارضة، استعمل الإسلام من طرف أغلبية المحكومين تطلعا لمساهمة سياسية اكبر في حقل الدولة؛ لكن أن يكون في المعارضة حاملا للمساهمة فذلك لا يعني أن الأحزاب الإسلامية متى وصلت إلى الحكم ستسمح بمساهمة اكبر. إذا دامت البنية الريعية للاقتصاد في نظام حكم إسلامي مستقبلي، فلن تكون هناك مساهمة اكبر مما هي عليه اليوم في النظام الحالي. فطالما بقي الريع المصدر الوحيد للدخل سيكون للدولة القدرة على الاعتراض على بروز مجتمع مدني، رادعة بذلك كل تيار رأي قد يقوم ضد تحويل السلطة العامة لغايات خاصة[1].

يتعارض هذا المنظور كلية مع النزعة الثقافوية التي تبالغ في قيمة العامل الديني في تأسيس النسق السياسي. لكن هذه النزعة المجسدة للمركزية الثقافية تعتبر الأفراد كآلات مبرمجة خاضعة لقواعد قد تفرض بالقوة.

أزمة المركزية الثقافية وغياب المعنى

ينخرط الإفراد الذين تقدم الحديث عنهم في الفصول السابقة إراديا في المنظومة المعيارية حيث يتطورون؛ تعطي هذه المنظومة المتصلبة ظاهريا معنى لأفعالهم. يوحي النظر الخارجي إلى أنّ هؤلاء الرجال والنساء يخضعون رغما عنهم لمعايير مقيدة تفرضها المجموعة المستبدة والتقاليد المتصلبة، تلك نظرة نجدها أيضا في مقاربات سوسيولوجية تقدم الفرد كسجين للمجتمع الذي يلزمه بطريقة خفية ومكرِهة الامتثال لهذه القواعد. تختزل النظرة المركزية الثقافية للمجتمعات المعلمنة على المجتمعات في طريق العلمنة، نظرة تدعمها أحيانا خطابات علمية، الثقافات في مجموعة من المعايير يعيشها الأهالي بإكراه، لكن ذلك ليس بجديد إذ نهلت نزعة البعثات المحضرة الأوروبية في الماضي دوافعها من هذه النظرة التي تحط من قيمة ثقافة الآخر. فالنظرة المركزية الثقافية ما هي إلا توهم بصر يكتسي طابع البداهة عندما يتعلق الأمر بمجتمع الغير.

1 . Voir Lahouari ADDI, « L'islam est-il soluble dans la démocratie ? » *Mouvements*, n°1, octobre-novembre 1998.

لكن كل مجتمع يشكل منبعا لا ينبض من أحكام مسبقة لمركزية ثقافية، لأنّ الفرد منشأ اجتماعيا في وسط يلقنه الإحساس بمطابقة سيرته مع العقل والطبيعة والإنسانية، وبما أن المجتمعات متنوعة والإنسانية واحدة، يميل كل فرد للاعتقاد بأنّ الآخرين هم الذين يختلفون عن كونية الإنسانية التي فيه. فزعة المركزية الثقافية هي استعداد عقلي يدفع لقياس الفارق بين الثقافة الغربية ومقياس الكونية التي نحملها في ذواتنا. من هنا نقول أنه لا يوجد مجتمع لا ينزع للمركزية الثقافية لأنّ كل مجتمع يطالب باحتكار الكونية مشيرا ضمنيا إلى أن الآخرون هم من يبتعدون عنها. ينشأ الأفراد ويربون على الإحساس المتجذر فيهم بقوة بأن قيمهم هي الأحسن وأنّ الغير يقلدونهم في أحسن الأحوال، والعالم في إدراك الأفراد مرتب على اعتبار أن المجتمع الذي ننتمي إليه يحتل قمة هذه الهرمية من وجهة نظر أخلاقية، أو ببساطة من وجهة نظر المطابقة مع الطبيعة.

تكذِّب هيمنة وقوة المجتمعات الغربية على مجتمعات العالم الثالث هذا الإحساس السائد في المجتمعات المتخلفة، المهيكل للهوية الفردية والجماعية انطلاقا من بؤرة -أنا وطني-. بترتيبها على المستوى الاقتصادي (إنتاج السلع المادية من سيارات وطائرات، وغيرها) وعلى المستوى السياسي (التناوب على السلطة، حقوق الإنسان...) فقدت مجتمعات العالم الثالث قدراتها على تنظيم إدراك العالم انطلاقا من بؤرتها الخاصة. معترفا بها اليوم من لدن الجميع أصبحت تراتبية المجتمعات على المستوى العالمي تطرح مشكلة مرعبة : لأول مرة في تاريخ الإنسانية يعترف أفراد بأعداد كبيرة ومجموعات اجتماعية كاملة بسمو مجتمعات أخرى على مجتمعاتهم، وبالنتيجة يولِّد هذا الاعتراف إحساسا بعدم التطابق مع الذات وانعدام الحرية على المستوى الفردي والجماعي على حد سواء، خالقا قلقا اجتماعي وثقافيا يقويه العجز في الحداثة الخاصة بالاقتصاد وبالدولة . بالنتيجة تولد عند أفراد المجتمعات المتواجدين في أسفل السُلم، الشباب خاصة، انطباع بضياع حياتهم التي تجري في أوطان أخرى غير أوطانهم، ومن ثمّ المرارة التي تدفعهم إلى الهجرة نحو البلدان حيث للحياة معنى في نظرهم[1]. نقول بتعبير آخر أن ترتيب المجتمعات على المستوى العالمي يمس بتماسك المنظومة المعيارية للمجتمعات المصنفة في أسفل السُلَّم وينخر تماسكها الاجتماعي، فبالنسبة للعديد من الشباب الجزائري ينحصر الاختيار بين الهجرة إلى أوروبا أو التحول إلى التيار الإسلاماوي.

لا يمكن تأويل الإسلاموية كإرادة لإحياء المركزية الثقافية اعتمادا على المقدس، بل تبدو هذه الحركة أمام فقدان الجوهر المركزي الثقافي، كردة فعل جماعية نازعة إلى إعادة التأكيد على سمو

---

[1] ليس كل من يهاجر من بلده، غالبا بشكل سري، عاطل عن العمل، بل الكثير منهم له شغل يتخلى ليسعى إليه بعد ذلك في أوروبا.

المجتمع الإسلامي وإعطائه حس الإباء. إنما تعبِّر هذه الحركة على رفض التراتبية العالمية للمجتمعات على أساس مادي، متهمة الغرب بالتضحية بالقيم الأخلاقية التي ينبغي للحضارة أن تنبني عليها. من هذا المنظور، تعتبر الإسلاموية تعبيرا عن أزمة المنظومة القيمية التي ضبطت المجتمع إلى غاية هذه اللحظة، وهي أيضا الوسيلة السياسية التي بفضلها يقترح تيار هام في المجتمع حل الأزمة المتولِّدة عن التحولات العميقة التي أطلقها الاستعمار وزاد الاستقلال في حدّتها.

يجد المجتمع الجزائري نفسه في مواجهة تعقيد التغيير الاجتماعي في ظروف تاريخية تميزها التبعية الثقافية والاقتصادية تجاه الغرب بعدما فككه الاستعمار والإدارة بعد الكولونيالية، ووقع حبيس تمثلات جماعية لا يتعدى افقها الاجتماعي المجموعة العائلية، تمتصه مبادلة السوق ومنطق العمالة بالأجر، تجتذبه قيم الاستعمال المادية للبلدان المتطورة ، وفي الختام حالما بإيطوبيا إعادة بناء المؤانسة التقليدية باقتصاد حديث. تبلغ الأزمة ذروتها في بلد حيث أخفقت الروح الوطنية المؤججة في إنتاج الحداثة التي تطلّع إليها الجزائريون بطريقة متناقضة، والذين حلموا ببناء دولة قانون قائمة على العدل وليس على الحرية. لكن دولة القانون تفترض سلطة غير مشخصة، وتراتبية وظيفية، وعلمنة الوعي، ومواطنة كونية تحترم المساواة بين الجنسين/مما يقتضي بدوره تغييرا جذريا لتمثل العالم، والرب، والطبيعة ، والإنسان، والمرأة ، والأصول، والفروع، والجيران، والسلطان، ولعائلة، والنظام الأخلاقي، وغير ذلك كثير.